LE PANTHÉON DE L'ARABIE CENTRALE A LA VEILLE DE L'HÉGIRE

INSTITUT FRANÇAIS D'ARCHÉOLOGIE DE BEYROUTH
BIBLIOTHÈQUE ARCHÉOLOGIQUE ET HISTORIQUE, T. LXXXVIII

TOUFIC FAHD

LE PANTHÉON DE L'ARABIE CENTRALE A LA VEILLE DE L'HÉGIRE



Ouvrage publié avec le concours du Centre National de la Recherche Scientifique

PARIS
LIBRAIRIE ORIENTALISTE PAUL GEUTHNER
12, RUE VAVIN (VIe)
1968

A la mémoire de mon père dont l'amour et l'intelligence ont été la lumière de ma vie.

AVANT-PROPOS

Les recherches qui font l'objet de cette publication, avaient été faites dans le cadre de notre étude de la divination arabe dont les résultats ont paru en 1966 sous le titre: *La Divination arabe. Études religieuses, sociologiques et folkloriques sur le milieu natif de l'Islam.*

Ayant achevé la rédaction du chapitre III de la première partie de cette dernière étude, lequel est consacré au personnel du culte et de la divination, nous avons senti un vide autour de la personne du *kâhin* arabe que la documentation, conservée à son sujet par la tradition arabo-musulmane, détache abruptement du contexte sémitique ancien qui est le sien. Nous avons cru pouvoir le remettre dans son milieu naturel en essayant de connaître ses conceptions religieuses, de déterminer la nature et les prérogatives des dieux qu'il adorait, et de décrire les sanctuaires qu'il desservait, trois aspects de sa vie religieuse et sociale susceptibles de projeter une lumière nouvelle sur son credo et sur sa théodicée et de permettre de mesurer le degré de son évolution spirituelle et de sa sincérité religieuse.

Mais, si éclairantes que soient ces études, elles débordaient le cadre de l'ensemble de notre travail portant essentiellement sur la divination arabe. C'est pourquoi, sur le judicieux conseil de M. Charles Pellat, à qui nous exprimons notre profonde gratitude pour sa bonne compréhension et l'aide qu'il nous apporta, nous avons détaché ces trois chapitres de l'ensemble, afin de sauvegarder l'homogénéité de notre thèse et d'en faciliter la publication.

Le titre indique que l'objet principal de cette étude est le panthéon arabe à la veille de l'hégire. Le chapitre I sert

d'introduction aux deux suivants et le chapitre III est un complément au chapitre précédent.

Depuis que la crise du *panbabylonisme* a, par ses excès, détourné l'attention des chercheurs de l'étude des relations entre les religions arabes et les religions mésopotamiennes, rien n'a été fait en vue de l'exploitation des résultats archéologiques dans le but d'éclairer le panthéon archaïque de l'Arabie païenne.

Nous avons abordé ce domaine avec une certaine crainte. Mais notre conviction qu'une telle porte doit être ouverte, soit pour tirer l'étude des religions arabes de l'impasse dans laquelle elle se trouve depuis plus d'un demi-siècle, soit pour la refermer à jamais sans espoir de solution de ce côté-là, a transformé notre crainte en témérité.

En effet, bien de rapprochements que nous tenterons, laisseront au lecteur l'impression d'une inconscience de notre part de l'abîme qui sépare, dans le temps, les deux réalités rapprochées. Qu'il soit assuré que nous avons frémi devant cet abîme, mais nous n'avons pas reculé avant d'en sonder la profondeur, convaincu que nous sommes de la logique d'une telle perspective, comme de l'apport que de recherches futures, menées dans ce but, pourront fournir pour le rétablissement total ou partiel des chaînons manquants.

Nous souhaiterions qu'à cette période de spécialisation outrancière que nous vivons, spécialisation qui contribue certes à l'approfondissement de la connaissance des diverses branches de la culture sémitique, mais qui conduit infailliblement à un fractionnement excessif et à un cloisonnement de plus en plus étanche entre les diverses composantes de cette culture, sous des prétextes qui relèvent plutôt des limites de la connaissance que de ses exigences, succédera une période de brassage de l'ensemble des résultats acquis dans le domaine de l'archéologie et de la philologie sémitiques, afin que l'unité de pensée de cette aire culturelle apparaisse à travers les diverses modalités de son expression et qu'entre ces modalités elles-mêmes, les divergences soient ainsi considérablement atténuées.

Si notre témérité d'avoir ouvert cette perspective contribue à mettre sur une telle voie des chercheurs mieux outillés que nous, nous aurons atteint le but que nous nous sommes proposé, et notre audace s'en trouvera récompensée.

Qu'il nous soit permis de remercier l'Institut Français d'Archéologie de Beyrouth et son Directeur M. Daniel Schlumberger de nous avoir fait l'honneur de publier ce travail dans la *Bibliothèque Archéologique et Historique*.

T. F.

Strasbourg, le 5 décembre 1967

SYSTÈME DE TRANSLITTÉRATION

’	ء	ḍ	ض
a, â, ä	ا، ـَا، ى	ṭ	ط
b	ب	ẓ	ظ
t	ت	‘	ع
ṯ	ث	ġ	غ
ǧ	ج	f	ف
ḥ	ح	q	ق
ḫ	خ	k	ك
d	د	l	ل
ḏ	ذ	m	م
r	ر	n	ن
z	ز	h	ه
s	س	w, û	و، ـُو
š	ش	y, î	ي، ـِي
ṣ	ص		

SIGLES ET ABRÉVIATIONS

Aġ.	al-Iṣfahânî, *K. al-Aġânî.*
AIEO	*Annales de l'Institut d'Études Orientales de l'Université d'Alger*, Paris 1/1934 ⟶
AJSL	*American Journal of Semitic Languages and Literature*, Chicago (1/1884 - 11/1895 : *Hebraica*; 12/1896-63/1941: AJSL; 64/1942 ⟶ : JNES).
ANET	Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts.*
AO	*Archiv Orientálni*, Prague 1/1929 ⟶
ARAL	*Atti della Reale Accademia dei Lincei*, Rome 24/1873 ⟶ (suite des *Atti dell' Accademia pontificia...*).
ARW	*Archiv für Religionswissenschaft*, Berlin 1/1898 ⟶
BASOR	*Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, South Hadley. Baltimore, Jérusalem - Baghdad.
BIFAO	*Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire*, 1/1901 ⟶
BSOAS	*Bulletin of the School of Oriental and African Studies.* Londres 1/1917 ⟶
CIS	*Corpus Inscriptionum Semiticarum.*
CRAI	*Comptes-rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres.* Paris, 1/1857 ⟶
Deimel	A. Deimel, *Pantheon Babylonicum.*
Fih.	Nadîm [Ibn an-], *K. al-fihrist.*
Ges.-Buhl	Gesenius-Buhl, *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch*, 17e éd.
GLECS	*Groupe Linguistique d'Études Chamito-sémitiques*, Paris.
Ḥ. Ḫ.	Ḥâǧǧî Ḫalîfa, *Kašf aẓ-Ẓunûn...*
HUCA	*Hebrew Union College Annual*, Cincinnati 1/1948 ⟶
Ibn al-Aṯîr	Aṯîr [Ibn al-], *al-Kâmil fî t-târîḫ.*

Ibn Ḫaldûn	Ḫaldûn [Ibn], *Muqaddima*. Nous donnons la pagination du texte arabe de Quatremère, suivie de celle de la traduction française de De Sacy.
'Iqd	'Abd Rabbih [Ibn], *al-'Iqd al-farîd*.
JA	*Journal Asiatique*, Paris 1/1822 ⟶
JAOS	*Journal of the American Oriental Society*, Baltimore - New Haven 1/1843 ⟶
JBL	*Journal of Biblical Literature*. Philadelphie - New York 1/1881 ⟶
JNES	*Journal of Near Eastern Studies* (cf. s. AJSL).
J. of Ph.	*The Journal of Philology*, Londres - Cambridge, 1/1868-35/1919-20.
JRAS	*Journal of the Royal Asiatic Society*, Londres 1/1834 ⟶
JSOR	*Journal of the Society of Oriental Researches*, Chicago 1/1917-16/1932.
L'A	Manẓûr [Ibn], *Lisân al-'Arab*.
Mas'ûdî	al-Mas'ûdî, *Murûǧ aḏ-ḏahab*...
MFO	*Mélanges de la Faculté Orientale de Beyrouth*: 1/1906 ⟶ Devenus MUSJ à partir de 8/1922 ⟶
Munǧid	L. Ma'lûf, *al-Munǧid*, 9e éd., Beyrouth 1937.
MUSJ	*Mélanges de l'Université St. Joseph* (cf. s. MFO).
MW	*The Muslim World*. A Quarterly Journal of Islamic Study and of Christian Interpretation among Muslims. Hartford Seminary Foundation, Connecticut.
OLZ	*Orientalistische Literaturzeitung*, Leipzig 1/1898 ⟶
RA	*Revue d'Assyriologie et d'Archéologie Orientale*, Paris 1/1884 ⟶
RB	*Revue Biblique*, Jérusalem-Paris 1/1892 ⟶
RÉI	*Revue des Études Islamiques*, Paris 1/1927 ⟶ (remplace la *Revue du Monde Musulman*: 1/1906-66/1926).
RÉJ	*Revue des Études Juives*, Paris 1/1880 ⟶
RÉS	*Répertoire d'Épigraphie Sémitique*.
Rev. Afr.	*Revue Africaine* (Société historique algérienne), Alger 1/1856 ⟶

RHA	*Revue Hittite et Asianique*, Paris 1/1930 ⟶
RHR	*Revue de l'Histoire des Religions*, Paris 1/1880 ⟶
RMM	Voir *s*. RÉI.
RRAL	*Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei*, Rome 1/1884 ⟶
RSO	*Rivista degli Studi Orientali*, Rome 1/1907 ⟶
STAMM	J. J. STAMM, *Die akkadische Namengebung*.
T'A	AZ-ZABÎDÎ, *Tâǧ al-'Arûs*.
TALLQVIST, APN	TALLQVIST, *Assyrian Personal Names*.
TALLQVIST, *Götterep*.	TALLQVIST, *Akkadische götterepitheta*.
TALLQVIST, NBN	TALLQVIST, *Neubabylonisches Namenbuch*.
Usd	AṮÎR [IBN AL-], *Usd al-ġâba*.
VAN DEN BRANDEN	A. VAN DEN BRANDEN, *Les inscriptions thamoudéennes*.
WZKM	*Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, Vienne 1/1887 ⟶
ZA	*Zeitschrift für Assyriologie*, Leipzig-Berlin 1/1886 ⟶ (succéda à *Zeitschrift für Keilschriftforschung...*: 1/1884-2/1885).
ZATW	*Zeitschrift für die alttestamentlische Wissenschaft*, Giessen-Berlin 1/1881 ⟶
ZDMG	*Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, Leipzig 1/1845 ⟶
ZDPV	*Zeitschrift der deutschen Palästina-Vereins*, Leipzig 1/1878 ⟶

N.B. Les autres abréviations sont aisément élucidées par le recours à la bibliographie.

CHAPITRE PREMIER

CONCEPTIONS RELIGIEUSES DE L'ARABIE ANCIENNE

Dans cette brève esquisse (1), notre choix s'est arrêté sur quatre points dont l'importance n'échappera à personne. Ce sont: le caractère pseudo-dogmatique des religions arabes, leur caractère institutionnel, la prédominance du caractère astral et le culte des bétyles et des arbres sacrés.

---

(1) Il ne nous appartient pas de nous arrêter longuement sur cette question sur laquelle il existe d'excellents travaux; cf., en particulier, J. WELLHAUSEN, *Reste arabischen Heidentums*[2] (1897); W. R. SMITH, *Kinship and marriage in Early Arabia* (1885); ID., *Lectures in the religion of the Semites* (1894); LAGRANGE, *Études sur les religions sémitiques*[2] (1905); RYCKMANS, *Les religions arabes préislamiques*[2] (1951) — c.-r. DHORME, in RHR 133/1947 = *Recueil*, 736 sqq.; DUSSAUD, *La pénétration des Arabes en Syrie avant l'Islam* (1955). L'étude la plus enrichissante sur la question demeure celle de D. NIELSEN, *Zur altarabischen Religion*, in *Handbuch der altarab. Altertumskunde* (1927). Toutefois, sur deux points, en particulier, il faudra se méfier des opinions tendancieuses de l'auteur: d'abord, le doute systématique qu'il oppose aux données de la tradition islamique relatives aux religions arabes (cf. notamment, p. 180 sq.; comp. LAMMENS, *L'Arabie occidentale*, 200; WELLHAUSEN, *Reste*[2], 8-9); ensuite, son constant effort de réduire le panthéon sémitique à trois divinités de caractère astral, Lune (Père), Soleil (Mère), Vénus (Fils), dont il fait les « gemeinsemitische Götter » (cf. in OLZ 16/1913, Nr. 5-6, et surtout son ouvrage, encore inachevé, *Der Dreieinige Gott in Religionshistorischer Beleuchtung*, dont le premier volume parut à Copenhague... en 1922, sous le titre de *Die Drei göttlichen Personen*, et la première partie du vol. II, à Copenhague en 1942). L'un des plus grands mérites de D. Nielsen est d'avoir si bien placé les religions arabes dans leur cadre sémitique originel et de les avoir considérées même, telles qu'elles nous sont connues, comme le modèle le plus proche du type primitif des religions sémitiques (cf., en particulier, *Der Dreieinige Gott*, 16). Sur les objections soulevées par l'œuvre de D. Nielsen, cf. notamment DHORME, in RHR 128/1944, 1-27 = *Recueil*, 711-30; G. RYCKMANS, in RB 37/1928, 283-9; JAMME, *ib.*, 55/1948, 227-44.

Caractère pseudo-dogmatique.

1. Comme toutes les religions antiques, celles de l'Arabie étaient faites non point de dogmes, mais entièrement d'institutions et de pratiques (1). Mais les historiens des religions en Islam, cédant à leur tournure d'esprit théologique, se sont efforcés de systématiser, sous une forme dogmatique (2), les conceptions religieuses des anciens Arabes. Ainsi, selon aš-Šahrastânî (3), utilisant Mas'ûdî (4), les Arabes se divisent en *mu'aṭṭila* et en *muḥaṣṣila* (5); parmi les premiers, certains ont nié l'existence du Créateur, la résurrection des corps et la vie future, croyant que la nature fait vivre et le temps fait périr (6). Pour eux, la vie compose les natures sensibles et la mort les décompose. D'autres croyaient à l'existence du Créateur et à une certaine forme de vie future, mais niaient la résurrection des corps et la vie future. Une troisième catégorie croyait au Créateur et à une certaine forme de vie future, mais niait la mission prophétique et adorait les idoles qu'elle prenait comme intercesseurs auprès de Dieu.

---

(1) Cf. W. R. Smith, *Religions of the Semites*, 16.

(2) Sur cette littérature, cf. Goldziher, c.r. de l'éd. de *K. al-firaq...* d'Abû Manṣûr 'Abd al-Qâhir al-Baġdâdî, in ZDMG 65/1911, 349-63.

(3) *Milal*, en marge d'Ibn Ḥazm, III, 218 sqq.; reproduit par Abûlfeda, *Hist. Anteislamica*, 197 sqq.

(4) III, 256 sqq.

(5) La racine ' *ṭ l* désigne l'ignorance, le désœuvrement et le fait d'être sans parure au cou; c'est, en somme, une note de privation et de dépossession qu'elle contient, par opposition à la racine *ḥ ṣ l*, signifiant « acquérir, posséder (des connaissances ou des biens), conclure ». Mais le *ta'ṭîl* est devenu en Islam la doctrine théologique de ceux qui prétendent que Dieu n'a point les qualités qu'on lui attribue, et s'oppose alors à *tašbîh* (anthropomorphisme). Leur secte prit le nom de *mu'aṭṭila* et eux celui de *mu'aṭṭilûn*.

(6) وقالوا ما هي الاّ حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا الاّ الدهر وما لهم بذلك من علم ان هم الاّ يظنّون. A l'appui de tous les détails qui vont suivre, l'auteur apporte des réf. coraniques; il est fort vraisemblable que cette systématisation ait eu pour point de départ ces réf. elles-mêmes.

Parmi ceux qui niaient la résurrection des corps, certains croyaient à la métempsycose, en ce sens qu'après la mort, surtout après une mort violente, du sang du cerveau et des parties du corps surgit un oiseau, appelé *hâma*, qui retourne sur la tombe, une fois tous les trois ans (1) ; et parmi ceux qui rejetaient la possibilité de l'envoi des prophètes en chair et en os, certains croyaient aux anges..., à tel point qu'ils les adoraient.

Parmi les *mu'aṭṭila* se trouvaient encore des gens qui avaient des penchants marqués soit pour le Judaïsme, soit pour le Christianisme, soit même pour le Sabéisme (2).

Les *muḥaṣṣila*, eux, opposaient aux *mu'aṭṭila*, dont la science venait du dehors, le recours aux sciences dites arabes, à savoir la généalogie, accompagnée de l'histoire et de la connaissance des pratiques religieuses des Arabes, l'interprétation des songes et les *anwâ'* (3), divination astrologique, par l'observation des phénomènes atmosphériques et météorologiques, pratiquée par le *kâhin*

---

(1) « Chez tous les peuples du bassin oriental de la Méditerranée était anciennement répandue l'idée que l'essence ou l'être qui animait l'homme s'échappait du cadavre sous la forme d'un oiseau, surtout d'un oiseau de proie » (F. CUMONT, *Lux Perpetua*, Paris 1949, p. 293; cf. ID., *Études Syriennes*, p. 56 sqq. et WEICKER, *Der Seelenvogel in der alten Literatur und Kunst*, Leipzig 1902). Cet oiseau était, pour les anciens Arabes, une espèce de hibou ou le hibou mâle, appelé *hâm* (cf. MAS'ÛDÎ, III, 314 sqq.; *Aġ.* **16**, 39; ṬARAFA, *Mu'allaqa*, v. 61, ap. AHLWARDT, *Six Divans*, p. 57; TIBRÎZÎ, in *Ḥamâsa*, 454, 541, 576; BUḤTURÎ, *Ḥamâsa*, III, 2, nº 93, p. 585; *Usd*, I, 314 = II, 78) ou *ṣadä* (*Aġ.* **16**, 96; TIBRÎZÎ, *loc. cit.*, 685; YÂQÛT, III, 376; IBN AL-AṮÎR, I, 289 sq.; FREYTAG, *Einleitung*, 191).

(2) Ce nom est précisé par ويعتقد في الانواء اعتقاد المنجّمين في السيّارات ; ce qui le fait concerner les astrolâtres de Ḥarrân, plutôt que les Mandéens, désignés pár ce nom dans le Coran (**2**, 62; **5**, 69; **22**, 17). C'est dans ce même sens que Mahomet était traité de *ṣâbi'* par ses adversaires: après avoir rendu abondant le lait de la brebis d'Umm Ma'bad, cette dernière dit: هذا والآت الصابئ الذي بمكّة ; et Abû Lahab le talonnait sur les foires et disait aux bédouins: لا تطيعوه فانه صابئ كاذب (IBN SA'D, I, 1, p. 123 et 145).

(3) Cf. *La divination arabe*, p. 412 sqq.

et le *qâ'if* (1). Ainsi, à part la généalogie, les « sciences » des anciens Arabes étaient surtout divinatoires.

CARACTÈRE INSTITUTIONNEL.

2. Le caractère institutionnel des religions arabes est à tel point accentué qu'il est défiguré par le grand nombre d'usages, superstitieux pour la plupart, qui s'accumulent et obnubilent l'objet fondamental du culte. Ces usages sont appelés *awâbid* ou *dawâhî* (2).

Il nous paraît superflu de reprendre ici la liste de ces usages facilement accessible en langues européennes. Nous aurons l'occasion de revenir sur ceux d'entre eux qui ont une portée divinatoire (3).

Dans l'ensemble, ils sont le produit de la civilisation nomade. En effet, plusieurs articles de cette liste sont relatifs au bétail: les

---

(1) C'est par l'étude de ces « sciences arabes » que commença la carrière du grand orientaliste allemand H. F. WÜSTENFELD, dans sa Dissertation inaugurale intitulée: *De Scientiis et Studiis Arabum ante Mohammedem et de Fabulis Lokmani*, Göttingen 1831, 42 p.

(2) C'est-à-dire des « choses extraordinaires ». On en trouve la liste ap. NUWAYRÎ, *Nihâya*, III, 112 sqq., reprise un siècle après par IBŠÎHÎ, *Mustaṭraf*, éd. du Caire 1275/1858, II, 110 sqq.; trad. Rat, II, 158 sqq. Cette liste attira l'attention d'un orientaliste du début du siècle dernier, JANUS LASSEN RASMUSSEN, qui l'incorpora dans son livre intitulé *Additamentum ad Historiam Arabum ante Islamismum* (= ED. POCOCKE, *Specimen Historiae Arabum...*, Oxford 1650), excerpta ex Ibn Nabatah, Nuveirio atque Ibn Koteibah, Hauniae 1821; il en donna une traduction latine (pp. 66-77). Cf. également IBN HIŠÂM, 57 sq.; ŠAHRASTÂNÎ, *Milal*, en marge d'Ibn Ḥazm, III, 232 sqq.; FREYTAG, *Einleitung*, 152 sqq. IBN AN-NADÎM, *Fih.*, 59, 74, 108, donne les titres de quatre ouvrages ayant trait aux *dawâhî*; ils auraient été écrits par des noms célèbres (al-Mubarrad, Ṯa'lab, Ibn Qutayba, Ibn Abî Sa'îd al-Warrâq).

(3) Il s'agit en l'occurrence de l'*istiqsâm bi-l-azlâm* et du *maysir*; cf. *La divination arabe*, pp. 181 sqq. et 204 sqq. Un troisième appartient à la botanomancie: avant de partir en voyage, l'homme recherchait un genêt (*raṯam*); il en nouait deux branches ensemble. A son retour, s'il les trouvait encore nouées, c'est que sa femme lui était fidèle; sinon, c'est le contraire qui s'était produit (cf. aussi YÂQÛT, II, 753). De même, si un cheval sue sous son cavalier, la femme de ce dernier désire les hommes.

nomades, y est-il dit, offraient à leurs dieux la viande des sacrifices, alors que les sédentaires offraient des produits de leurs cultures. En dehors des sacrifices, les premiers honoraient les dieux en leur vouant toute chamelle, avec ses petits femelles, après la cinquième mise bas. Alors, on leur fendait l'oreille; on ne les montait pas; on n'en tondait pas les poils. Leur lait était donné à boire à un hôte ou à un besogneux (1). Ils étaient la propriété de la divinité (2). Ils vouaient aussi aux dieux tout chameau ou chamelle qui, par suite d'un vœu, pour guérir d'une maladie ou réussir une affaire, leur avait été consacré. On ne devait pas en tirer profit (3). Pour le fruit de la septième mise bas d'une brebis, on le sacrifiait, s'il était mâle, et on le laissait dans le troupeau, s'il était femelle; s'il s'agissait de jumeaux mâle et femelle, les deux étaient sacrifiés; seuls les hommes en profitaient (4). Enfin, l'étalon qui aurait été arrière-grand-père (5), était consacré à la divinité; il n'était plus monté et il pouvait paître et s'abreuver là où il voulait.

Quand ces animaux sacrés venaient à périr d'une manière naturelle, leur chair était consommée par les hommes et les femmes (6), en un repas qui avait vraisemblablement un caractère sacré (7).

Au nombre de ces animaux voués aux dieux, figurait encore le centième chameau d'un troupeau; quand le troupeau atteignait

---

(1) Selon Nuwayrî, les hommes seuls pouvaient boire de ce lait, à l'exclusion des femmes.

(2) Une telle chamelle était appelée *baḥîra*. Cf. Ibn Hišâm, 57 sq., où ce dernier corrige Ibn Isḥâq qui en fait la fille de la *sâ'iba*. Comp. *nâqa*ᵗ *Allâh* que le prophète Ṣâliḥ donne comme signe de sa mission à sa tribu (*Cor.* **11**, 65; etc.).

(3) Elle s'appelait *sâ'iba;* cf. Ibn Hišâm, 58. Selon Ibn Isḥâq, *ib*. 57, c'est la chamelle qui aurait mis bas dix femelles à la suite, sans mâle entre elles. Là aussi, selon Nuwayrî, les hommes seuls pouvaient en tirer profit.

(4) C'est la *waṣîla*; selon Ibn Isḥâq, ap. Ibn Hišâm, 57, on appelle *waṣîla* la brebis qui met bas dix femelles en cinq ventrées, sans mâle entre elles.

(5) Selon Ibn Isḥâq, *ib*., le *ḥâmî* est l'étalon qui aurait produit dix femelles à la suite, sans mâle.

(6) Cf. sur ces usages *Cor*. **5**, 102; **6**, 139.

(7) Sur ce repas sacrificiel, comme l'expression la plus appropriée de l'antique idéal de la vie religieuse, cf. W. R. Smith, *Religion of the Semites*, 269.

le mille, on crevait un œil à l'étalon; au-delà de mille, on lui arrachait le second.

Il était d'usage de lier la chamelle sur la tombe de son maître, après sa mort, en lui tirant la tête vers la queue et en la lui couvrant du bât; si elle arrivait à échapper, elle était vouée à la divinité et pouvait paître là où elle désirait. On prétend que l'on voulait fournir au défunt une monture pour le jour de la résurrection générale, afin qu'il puisse se rendre au lieu du jugement dernier (1)!

Pour les sacrifices, deux détails sont instructifs dans cette liste: le premier nous montre que le sang des bêtes sacrifiées était versé sur l'idole (2); le second fournit un indice permettant de mesurer le degré de sincérité de l'Arabe envers ses dieux: un homme faisait vœu de sacrifier à son dieu tel nombre de chameaux ou de moutons, dans le cas où son troupeau dépasserait tel chiffre; une fois son vœu réalisé, il allait à la chasse des gazelles pour les sacrifier en échange contre les têtes promises de son troupeau.

Wa'd al-banât.

L'un des plus inhumains de ces usages reste le sacrifice des filles (3); il est obscur dans ses buts comme dans ses modalités.

---

(1) Sur cet usage, cf. LAMMENS, *Culte des bétyles*, 99 sq., où l'on trouvera de nombreuses réf.; comp. ŠAHRASTÂNÎ, *Milal*, en marge d'IBN ḤAZM, III, 231.

(2) Il s'agit de *ḏabḥ al-ʿatâ'ir*, sacrifices du petit bétail, qui se faisaient en *rağab*, l'un des trois mois sacrés de l'Arabie ancienne. Comp. l'héb. *ʿ t r*, contenant l'idée de prière (cf. W. R. SMITH, *op. cit.*, 210 sq.; WELLHAUSEN, *Reste*[2], 118, 142). Seuls les sacrifices spontanés, résultant d'un vœu (comp. héb. *n*e*darîm*) étaient pratiqués par les Arabes; l'Islam n'y a pas renoncé. Lors du pèlerinage d'adieu, le Prophète laissa à chacun l'entière liberté d'agir en matière de sacrifices des primeurs des troupeaux (*farâ'iʿ*) et ceux du mois de Rağab (*ʿatâ'ir*) (cf. *Usd*, I, 341). Il accomplissait lui-même de tels sacrifices (cf. IBN SAʿD, I, 2, p. 104). Sur ce sujet, on peut voir J. CHELHOD, *Le sacrifice chez les Arabes*, Paris 1955; comp. P. SALMÂN, *Aḏ-ḏabîḥa fî šarqî l-Urdunn*, in *Machriq* 1921, pp. 21-39.

(3) *Wâ'd al-banât.* Sur cet infanticide, cf. W. R. SMITH, *Kinship*, 279-85 (note sur p. 129 sq.); LODS, *Les prophètes d'Israël et les débuts du judaïsme*, Paris 1935 (coll. *L'Évolution de l'Humanité*), pp. 141-3; J. HENNINGER, *Menschenopfer bei den Arabern*, 753 sqq.

Il est impensable qu'il ait été accompli pour les raisons invoquées par la tradition, à savoir la misère (1) et la crainte du déshonneur qu'une fille pourrait occasionner à son père (2), surtout en cas de capture par l'ennemi; c'est pourquoi « tout *sayyid* à qui naissait une fille, la faisait « enterrer vivante », par crainte de l'ignominie » (3).

Le nom *wa'd*, donné à cet usage, indique une mort lente, par étouffement sous terre, et une voix forte qui retentit au loin (4). La scène devait être poignante; le Prophète eut les larmes aux yeux en écoutant le récit de Qays b. ʻÂṣim (5). L'impression que l'on tire de la lecture des récits traditionnels, porte à croire que ceux qui accomplissaient cet acte cruel, croyaient avoir agi avec des sentiments de piété suprême. En effet, deux personnes étaient venues dire au Prophète que leur mère avait enterré vivante une petite sœur, et lui demander dans quel état elle se trouvait après la mort. Sans hésiter, le Prophète leur répondit que celle qui fit cet enterrement (*wâ'ida*), ainsi que l'enterrée (*maw'ûda*) étaient dans le

---

(1) Cf. *Cor.* **6**, 151: ولا تقتلوا اولادكم من املاق. La légende de Ṣaʻṣaʻa, aïeul de Farazdaq, surnommé محيي المؤودات, est donnée à l'appui de cet argument (cf. *Aġ.* **19**, 2-3; comp. 3 et 4; Tibrîzî, in *Ḥamâsa*, 117-118).

(2) Qays b. ʻÂṣim, délaissé par sa fille (ou petite-nièce) qui suivit son ennemi, fit vœu de supprimer toute fille qui lui naîtrait; sa femme avait élevé en cachette, chez ses oncles, l'une de ses filles, née pendant l'absence de son père; c'était une belle adolescente, quand il la vit; mais il ne l'épargna pas (*Aġ.* **12**, 149 sq.).

(3) *Aġ.* **12**, 150.

(4) Dans sa traduction du Coran, R. Blachère compare *wa'ada* à *waʻada* et traduit *maw'ûda* (*Cor.* **81**, 8) par « vouée », en sous-entendant *nafs*. Qu'il nous permette de ne pas le suivre dans cette voie périlleuse! Le v. 9 exprime l'innocence de la victime et son ignorance de la raison de sa mort; ce qui correspond parfaitement au climat psychologique des récits traditionnels qui ne peuvent pas avoir pour point de départ unique ce court verset coranique.

(5) Ayant été descendue dans le fossé, elle criait: « Père, que fais-tu de moi? » Je me suis mis à la couvrir de terre et elle de crier: « Mais tu me couvres de terre! Vas-tu me laisser seule ici et partir? » J'ai continué à jeter de la terre jusqu'à ce qu'elle fût entièrement couverte et sa voix étouffée. Je n'avais jamais eu tant de pitié pour celles que j'avais enterrées vivantes avant elle! » (*ib.*).

Feu. Ils s'en retournèrent en colère, disant qu'un homme qui place leur mère au Feu, ne mérite pas d'être suivi (1).

Dans ce jugement du Prophète, la condamnation de cet acte de piété que croyait accomplir la mère, est aisément compréhensible, mais celle de la victime le serait moins bien si on ne la considérait pas comme un sacrifice fait aux dieux. Nous ignorons si, en rachetant de telles victimes, l'aïeul d'al-Farazdaq n'était animé que de sentiments humanitaires; mais, chez un *ḥanîf* judéo-christianisant comme Zayd b. ʿAmr, un tel rachat ne laisse pas de supposer une réaction contre la cruauté d'un tel acte rituel païen (2). Le caractère religieux de ce sacrifice éclate aux yeux dans un verset coranique qu'il est très difficile, sinon impossible, de ne pas rapporter à cet usage. Il y est dit: « A beaucoup de polythéistes (*muš-rikîn*), leurs dieux (*šurakâ'uhum*) ont représenté comme une bonne action le meurtre de leurs enfants » (**6**, 137; cf. 140, 151). Le contexte est indiscutablement celui de ces usages dont nous venons de passer quelques-uns en revue (**6**, 136-147) et qui sont censés avoir été institués par le réformateur du culte idolâtrique à la Mekke, ʿAmr b. Luḥayy (3).

---

(1) Ibn Saʿd, I, 2, p. 62.

(2) Son opposition au culte païen était notoire: فاعتزل الاوثان والميتة والدم والذبائح التي تذبح على الاوثان ونهى عن قتل الموؤدة (Ibn Hišâm, 144; comp. *Aġ.* **3**, 15; Ibn Saʿd, III, 1, p. 276; *Usd*, II, 236 sq.).

(3) Ibn Hišâm, 51, l. 6 sq. Un verset coranique assez obscur sera bien éclairci, à notre avis, s'il est mis en rapport avec ce rite sacrificiel: ألكم الذكر وله الانثى, « Est-ce à vous le mâle et à Lui la femelle » (**53**, 21; comp. **37**, 149, 152; **43**, 16; **52**, 39)? Un autre texte paraît confirmer cette relation: « Ils accordent à Allâh... les filles et à eux-mêmes ce qu'ils désirent. Quand on apporte à quelqu'un d'entre eux la nouvelle de la naissance d'une femelle, sa figure s'assombrit et il est contrarié; il s'isole de son groupe, par suite du mal résultant de cette nouvelle, [et tergiverse entre] garder l'enfant, en dépit de l'humiliation que cela suppose, ou bien l'enfouir sous la terre » (**16**, 56-58)... « Ils donnent à Allâh ce qui leur est désagréable et leurs langues usent de mensonge [en prétendant] qu'ils en seront récompensés... » (v. 62). Rapporter ce v. à la triade féminine qui précède, faisant d'al-Lât, al-ʿUzzä et Manât, les filles d'Allâh, cela me paraît très peu concluant; d'autant plus que le Coran ne se prononce généralement

En dépit du caractère fragmentaire de nos textes et de l'obscurité qui entoure cette pratique, il est difficile de ne pas y voir une survivance des sacrifices humains de l'antiquité sémitique, largement attestés surtout dans le domaine canaanéen (1).

Feux sacrés.

Le dernier point de ces usages sur lequel nous voudrions nous arrêter, est celui des feux sacrés de l'Arabie ancienne. Ces feux jouaient un rôle capital dans la vie sociale et religieuse; ils sont d'une variété surprenante et certains d'entre eux remontent, sans doute, à une haute antiquité. Avec l'accroissement de la documentation sur les diverses cultures de l'aire sémitique, il devrait être possible d'en retrouver les échos ailleurs qu'en Arabie. Afin de faciliter les études comparatives sur ce point, nous donnerons un exposé succinct sur la nature et le rôle de ces divers feux, en suivant l'ordre dans lequel ils sont consignés par an-Nuwayrî (2).

---

sur cette énormité d'attribuer à Dieu des enfants que dans le cadre de la polémique anti-chrétienne (cf. **10**, 68; **17**, 111; **18**, 4; **19**, 88, 91-92; **21**, 26; **25**, 2; **39**, 4; **72**, 3; etc.). Voir, en particulier, *Cor.* **6**, 100, où une différence est établie entre les divinités païennes associées à Allâh et qui ne sont autres que les djinns créés par Lui, et le mythe forgé (*wa-ḫaraqû lahu*) pour Lui attribuer des fils et des filles. A noter également que parmi les clauses acceptées par les Anṣârs, au serment de ʿAqaba I, figure celle de ne plus tuer leurs enfants (Ibn Hišâm, 289, l. 11).

(1) Sur cette question, on peut voir l'excellente étude du P. J. Henninger, *Menschenopfer bei den Arabern*, in *Anthropos* 53/1958, 721-805, qui réunit les données bibliographiques du sujet et résume les diverses thèses en présence. Ajoutons à ce propos un texte de Ṭabarî (I [3], 1074) qui démontre que le souvenir du sacrifice humain ne fut pas si vite effacé en Islam: une femme fit vœu de sacrifier son fils; le moment venu, elle alla exposer son cas à ʿAbdallâh b. ʿAmr, puis à ʿAbdallâh b. ʿAbbâs; leur réponse fut qu'il fallait accomplir le vœu, mais aussi qu'il était défendu de tuer. Le dernier ajouta qu'elle pouvait sacrifier cent chameaux, à l'exemple de ʿAbd al-Muṭṭalib. L'affaire parvint aux oreilles de Marwân, gouverneur de Médine. Il refusa les deux solutions et décréta: « Pas de vœu dans la désobéissance à Dieu. »

(2) *Nihâya*, I, 109 sqq.; ap. Rasmussen, *Additamentum*, 74-77. Cf. L'A, XIII, 131, l. 16; *Ḥamâsa*, 180, l. 1; *Aġ.* **21**, 74, l. 13; Ǧâḥiẓ, *Ḥayawân*, IV,

Le Feu de Muzdalifa.

Le premier est le Feu de Muzdalifa, non pas tant pour son ancienneté, puisqu'il aurait été institué par Quṣayy, que pour son caractère rituel et sa permanence en Islam (1). C'était le Feu du dieu Quzaḥ; le nom de ce dieu, reconnu par Mahomet et la Tradition comme démon (2), désignait à Muzdalifa le rocher autour duquel se faisaient les processions aux torches allumées, le pyrée où on allumait les Feux sacrés de la Ǧâhiliyya et l'endroit où se tenaient les Qurayšites, venant par Namira, afin d'éviter la station de 'Arafa (3).

*Le Feu de l'*istisqâ'.

Non moins important était le Feu de l'*istisqâ'*, institution 'âdite (4) et même abrahamique (5), aux yeux de la tradition. En cas de sécheresse persistante et annihilante, on réunissait des bovins, aux queues et aux jarrets desquels on attachait des branches d'arbres (6); puis, on les faisait monter sur une hauteur difficile

---

147-156; V, 2 sqq.; GOLDZIHER, in *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft*, 13/1882, 259-6 (*Das Feuer des Krieges*). Comp. E. LAOUST, *Noms et cérémonies des feux de joie chez les Berbères du Haut et de l'Anti-Atlas*, in *Hespéris* 1/1921, pp. 3-66.

(1) Cf. GAUDEFROY-DEMOMBYNES, *Contribution à l'étude du pèlerinage à la Mekke*, Paris 1923, p. 260.

(2) *Šayṭân*; cf. ǦÂḤIẒ, *Ḥayawân*, II, 28-29; YÂQÛT, IV, 85-6. Sur cette divinité de l'éclair et de l'arc-en-ciel, cf. W. R. SMITH, *Kinship*, 292 sqq.; *infra*, p. 138 sqq.

(3) YÂQÛT, *loc. cit.* S'il est vrai, comme l'affirme W. R. SMITH, *loc. cit.*, que Ḏû š-Šarä est un attribut de Quzaḥ, cela constituerait un indice qui viendrait s'ajouter à quelques autres (cf. *La divination arabe*, p. 85, n. 4; p. 123, n. 2) de l'origine nabaṭéenne des Qurayšites.

(4) IBN AL-AṮÎR, I, 61; NUWAYRÎ: *al-ǧâliya l-ûlä*.

(5) Nous lisons chez IBN SA'D, I, 1, p. 22: علّم ابراهيم ابناءه المتفرّقين عنه في البلدان اسما من اسماء الله فكانوا يستسقون به ويستنصرون.

(6) Respectivement et précisément *sula'* (aloès ou soelanthus ou cacalia souchifolia) et *'ušar* (asclepias gigantea).

d'accès; on mettait le feu à ces branches et on appelait et suppliait à grands cris. On voyait en cela l'un des moyens de faire descendre la pluie.

Tel qu'il s'est conservé en Islam, l'*istisqâ'* ne paraît pas avoir comporté l'usage du feu; un *ḥadît̠*, attribué au Prophète, laisse supposer une transformation dans les modalités de ce rite pour l'obtention de la pluie: « Trois des mœurs de la Ǧâhiliyya ne resteront point en Islam: l'*istisqâ'* par l'intermédiaire des planètes, la diffamation par référence à la généalogie (1) et l'usage, dans les funérailles, des pleureuses à gages (2). C'est son caractère astral que l'Islam tenait à enlever à l'*istisqâ'* qui est resté bien ancré dans les mœurs jusqu'à nos jours (3).

Un épisode qui eut lieu sous 'Umar, le deuxième calife, démontre l'importance dont jouissait cette pratique dans l'Islam primitif. Il y eut à cette époque-là « une sécheresse qui se prolongea durant un an; alors, le bétail s'est amaigri. Une famille bédouine des Muzayna dit à son chef: « Nous nous sommes affaiblis; égorge-nous un mouton. — Mais il n'y a rien dedans », leur dit-il. Ils insistèrent; il en égorgea un et, lui ayant ôté la peau, il vit que ce

(1) C'est le *hiǧâ'*, en tant qu'action magique à effets maléfiques (cf. *La divination arabe*, p. 117, n. 4).

(2) Ṭabarî, Appendice (extr. de *D̠ayl al-mud̠ayyal*) III[4], 2387; *Usd*, I, 299: ثلاث من اخلاق (*Usd*: فعل) الجاهلية لا يَدَعُهُنَّ اهل الاسلام ابدا : استسقاء بالكواكب وطعن في النسبة والنياحة على الميت . Pleurer sur les morts était un métier exercé non seulement par des femmes, mais aussi par des hommes qui s'y sont bien distingués (cf. l'ex. de Surayǧ, in *Aġ*. **1**, 99 sq.). Le caractère païen de cette pratique est mis en relief dans un texte instructif d'Ibn Sa'd (I, 1, p. 88, comp. 91): à la mort d'Ibrâhîm, son fils, le Prophète pleura. On lui dit: « O Envoyé de Dieu, n'as-tu pas prohibé les pleurs? — J'ai prohibé, dit-il, que l'on élève la voix dans deux cas aussi insensés et aussi impies l'un que l'autre: une voix dans le bonheur [qui est celle] des divertissements, des jeux et des chants diaboliques (*mazâmîr šayṭân*), une autre dans le malheur, [consistant dans] une mutilation de la figure, un déchirement des habits et une plainte diabolique (*ranna*^{t} *šayṭân*). »

(3) Notamment en Jordanie (cf. Jaussen, *Coutumes des Arabes en pays de Moab*, 323-30), où, il n'y a pas longtemps, une période de longue sécheresse amena les tribus à se réunir autour du roi pour la prière de l'*istisqâ'*.

n'était qu'un os rouge. Il s'écria: « O Muḥammad! » Le Prophète lui apparut en songe et dit: « Je t'annonce de la pluie; va voir 'Umar; salue-le de ma part et dis-lui: « Je mis ma confiance en toi et je te connais fidèle à la promesse, clairvoyant dans les affaires. Alors, de l'intelligence, de la perspicacité, ô 'Umar! » ... L'homme vint à 'Umar et lui conta son rêve; « ce dernier appela les gens, monta en chaire et dit: « Je vous demande au nom de celui qui vous a guidés vers l'Islam, voyez-vous en moi quelque chose qui ne vous plaise pas? — Par Dieu, non, lui disent-ils; mais pourquoi? Alors, il leur relata le fait; ils comprirent tout de suite, mais pas lui, et ils lui dirent: « C'est parce que tu as tardé à faire [la prière] de l'*istisqâ'*; fais-la tout de suite! » Il convoqua les gens, fit une brève homélie et une courte prière, puis il dit: « O Dieu, nos affluents (1) sont épuisés, nos forces aussi; nous perdons courage; il n'y a de puissance ni de force qu'en Toi, notre Dieu; donne-nous à boire et fais revivre les hommes et le pays » (2)! Le même 'Umar eut recours, une autre fois, à cette pratique qui était jadis un privilège attaché à la possession du bétyle et qui passa par la suite aux califes (3), mais avec une modalité pour le moins tendancieuse quoique dans son esprit justifiable: « Il prit al-'Abbâs par la main, se tourna dans la direction de la Ka'ba et dit: « C'est l'oncle de ton prophète — que la paix soit sur lui! Nous sommes venus en sa compagnie, afin qu'il soit un intermédiaire entre Toi et nous; donne-nous à boire! » Ils ne tardèrent pas à être abreuvés » (4).

---

(1) *Anṣâr*, traduit par « aides, auxiliaires, défenseurs », ne donne pas son sens à cette prière, à moins qu'on le fasse rapporter aux djinns ou divinités inférieures du paganisme arabe; ce qui est inconcevable ici. *Anṣâr* est le plur. de *nâṣir* qui s'applique à un cours d'eau qui vient de loin pour se jeter dans un autre; comp. le substantif *naṣr* qui peut désigner la « pluie », de même que *na(u)ṣra* peut signifier « ondée » (*Munǧid*, s.v.).

(2) Ṭabarî, I[5], 2575 sq.; cf. *La divination arabe*, 265.

(3) Cf. réf. ap. Lammens, *Culte des bétyles*, 86.

(4) Ibn Sa'd, IV, 1, p. 19; comp. *ib.*, p. 54, où Mahomet, encore garçonnet, accompagnait son aïeul 'Abd al-Muṭṭalib à Abû Qubays, pour accomplir le rite de l'*istisqâ'*; chaque famille déléguait un représentant à cette cérémonie.

Au caractère astral de l'*istisqâ'*, vient s'ajouter son caractère magique, prouvé par une riche documentation réunie et étudiée par I. Goldziher (1). Du magicien « faiseur de pluie » des sociétés primitives (2) au *walî* musulman, possédant ce pouvoir miraculeux par vertu personnelle (3), aucun changement réel et substantiel ne modifia l'esprit et la structure de cet usage. Il a pu naître spontanément sur le sol arabe, par voie de nécessité; mais il a pu également venir de la terre de Moab et de Canaan, où bergers et agriculteurs devaient fréquemment supplier le ciel d'abreuver le bétail et d'arroser la terre (4).

Un juif de Palestine (*min yahûd aš-Šâm*), Ibn al-Hayyabân, arriva [à Yaṯrib] quelques années avant l'Islam; il habita parmi les Qurayẓa et était célèbre par sa piété. Quand la pluie tardait à tomber, on recourait à lui. « Fais-nous tomber la pluie, lui disait-on. — Pas avant que vous ne mettiez à vos portes un don (*ṣadaqa*), répondait-il. — Quel genre de don, lui demandait-on? — Une mesure de dattes ou deux mesures d'orge par âme. » Nous faisions cela et il sortait avec nous aux bords de notre torrent. Par Dieu, à peine l'avions-nous traversé (5) que les nuages passaient et que la pluie tombait. Il fit cela plus d'une fois chez nous et à chaque fois nous étions abreuvés » (6).

(1) Cf. *Zauberelemente im islamischen Gebet*, in *Or. St. Th. Nöldeke*, I, 308-312.

(2) Sur ce personnage, cf. FRAZER, *Les origines magiques de la royauté*, trad. fr. de P. H. Loyson, Paris 1920, 96 sqq.

(3) GOLDZIHER, *Muh. St.* II, 313.

(4) Cf. ŠAHRASTÂNÎ, *Milal*, éd. Cureton, 430, où il est dit que Hubal, apporté par 'Amr b. Luḥayy de Hît en Transjordanie, faisait partie d'un groupe de divinités qui étaient conçues à l'image des planètes et étaient implorées en cas de sécheresse pour envoyer la pluie (cf. *infra*, p. 101, n. 6, où *istanṣara* peut avoir le sens de « demander la pluie » — comp. *La divination arabe*, p. 265, n. 2 —, sens oublié; d'où l'addition chez certains de *'alä a'dâ'inâ*).

(5) *Baraḥa*, « traverser de gauche à droite ». Ce terme technique (cf. *La divination arabe*, p. 440 sqq.) donne à ce rite de l'*istisqâ'* une signification symbolique intéressante. Aussi, avons-nous préféré cette traduction à celle qui s'impose de prime abord, à savoir « à peine nous sommes-nous éloignés... »

(6) IBN SA'D, I, 1, p. 104 sq. Selon le même auteur (III, 2, p. 50), les Byzantins prenaient soin de la tombe d'Abû Ayyûb, mort martyr aux portes

Afin de dépaganiser entièrement ce rite de l'*istisqâ'*, la tradition populaire, piétiste et fantaisiste, donna l'explication suivante de la genèse de la pluie : « Chaque jour, Dieu envoie l'ange Gabriel dans le Jardin d'Eden pour tremper ses ailes dans son fleuve; il en revient et les secoue; alors, de chaque aile tombe soixante-dix mille gouttes d'eau; de chaque goutte, Dieu crée un ange. Ainsi, toute goutte qui tombe du ciel sur la terre est accompagnée d'un ange... » (1).

Le Feu du Renvoi.

L'ambivalence du feu permit son usage dans deux sens tout à fait opposés : le Feu du Renvoi (*nâr aṭ-ṭard*), allumé après le départ d'un hôte indésirable, afin qu'il ne retourne plus jamais. Il était accompagné de malédictions. Ce feu avait une portée symbolique d'anéantissement, se rattachant à la magie, tandis que son opposé, le Feu de l'Hospitalité (*nâr al-qirä*), allumé surtout en hiver pour guider les voyageurs vers un gîte chaud et une nourriture réconfortante, exaltait l'utilité du feu et son aspect bénéfique. Cet usage était un sujet de vantardise pour ceux qui le pratiquaient et un motif de blâme pour ceux qui s'en abstenaient (2).

Les Feux de la Guerre et du Rachat.

La guerre donnait lieu à l'utilisation de deux feux : le Feu de la Guerre (*nâr al-ḥarb*), allumé sur les hauteurs, pour avertir ceux qui étaient au loin, afin qu'ils se préparent, et le Feu du Rachat (*nâr al-fidâ'*), allumé après une razzia par la tribu victorieuse. Ce dernier servait d'appel aux chefs de la tribu vaincue,

---

de Constantinople, sous le califat de Mu'âwiya, et enterré devant les murailles de cette ville (la localité prit son nom : c'est Eyyüp, au fond de la Corne d'Or); « ils y venaient, ajoute-t-il, pour demander la pluie en temps de sécheresse. »

(1) Ps.-Balḫî, I, 175.

(2) Thème exploité par la poésie élogieuse (*madḥ*) et satirique (*hiğâ'*) à la fois (cf. par ex. al-Aḫṭal, *Dîwân*, éd. Ṣâlḥânî, p. 243, v. 6; 225, v. 1).

afin qu'ils viennent reprendre ce que les vainqueurs voulaient leur rendre, et racheter ce pour quoi ils exigeaient le rachat. Cela se passait la nuit pour une double raison : d'une part, les femmes des vaincus n'étaient pas exposées à l'opprobre en plein jour ; d'autre part, les vainqueurs pouvaient ainsi cacher la valeur réelle de ce qu'ils retenaient pour eux, de ce qu'ils redonnaient et de ce pour quoi ils exigeaient le rachat.

Le Feu des Pactes.

Le Feu des Pactes (*nâr at-taḥâluf*), allumé pour la conclusion d'un pacte. On se réunissait tout autour et on rappelait l'utilité du feu, tout en priant la divinité d'en priver celui des deux partis qui romprait l'alliance. On y jetait du soufre et du sel à l'insu des intéressés, pensant ainsi les intimider par le crépitement. On donnait à ce feu un autre nom : le Feu de l'Intimidation (*nâr al-hawla*) et l'on s'en servait également pour le serment ; un *kâhin* présidait la cérémonie ; c'était à lui de jeter le sel dans le feu (1).

Le Feu de la Trahison.

Le Feu de la Trahison (*nâr al-ġadr*) était allumé sur al-Aḫšab, la montagne surplombant Minä, pendant le pèlerinage, pour signaler la trahison d'un protecteur à l'égard de son protégé (*ǧâr*) ; il était accompagné d'une proclamation à haute voix : « Telle est la défection de Tel. »

Autres Feux.

Plusieurs autres feux avaient lieu dans diverses circonstances : celui que l'on allumait au retour d'un voyage réussi (*nâr as-salâma*) ; pour éblouir les cerfs à la chasse (*nâr aṣ-ṣayd*) ; pour éloigner le lion (*nâr al-asad*) ; pour tenir éveillé un homme mordu par un serpent

(1) Cf. *Aġ*, **20**, 39, l. 38.

ou un scorpion. Pour le même effet, on suspendait sur lui des bijoux pendant huit jours (1); car on croyait que le sommeil aggravait sa douleur (2). Enfin, le feu allumé à l'occasion du marquage des troupeaux (3).

Le Feu des deux ḥarra.

Mentionnons, enfin, le feu légendaire, appelé *nâr al-ḥarratayn*, « Feu des deux *ḥarra* » (4). Il était localisé dans le pays des 'Abs. Langue de feu, semblable plutôt au cou allongé d'un chameau, il se répandait à trois ou quatre milles (5) de pourtour, brûlant tout ce qu'il rencontrait. Ḫâlid b. Sinân al-'Absî, « le premier prophète parmi les fils d'Ismaël » (6), sortit, accompagné d'un représentant de chaque clan des 'Abs, pour l'éteindre; le feu les entoura; on a cru un moment à leur perte; mais Ḫâlid avançait tenant à la main un nerf de bœuf (7), avec lequel il le frappait; le feu reculait comme un gros et long serpent, se cramponnant aux pierres de la *ḥarra*, jusqu'à se retirer à l'intérieur d'une espèce d'ancien puits (*qalîb*). Ḫâlid le poursuivit et resta un long moment caché aux regards; puis, il en ressortit inondé de sueur. Selon un vers, cité par an-Nuwayrî, ce feu laissait entendre un pétillement

---

(1) NUWAYRÎ, III, 120.

(2) On appelait ce feu *nâr as-salîm*, litt. « feu de celui qui est sain et sauf », et cela par antiphrase (cf. *La divination arabe*, p. 459 sq.).

(3) *Nâr al-wasm.* Sur cet ancien usage sémitique, pratiqué sur les hommes aussi bien que sur le bétail, cf. W. R. SMITH, *Kinship*, 213-15; CHELHOD, *Le sacrifice chez les Arabes*, *op. cit.*, p. 152 sqq.

(4) « Terrain couvert de pierres noires comme si elles étaient rongées et noircies par le feu » (KAZIMIRSKI, *Dict. Ar. Fr.*, I, 401).

(5) Le *mîl* vaut trois mille coudées anciennes ou quatre mille coudées nouvelles (ABÛ L-FIDÂ', *Géographie*, éd. Reinaud et de Slane, Paris 1840, p. 15 et pp. 73-74; comp. YÂQÛT, I, 37 sq. (trad. angl. de WADIE JWAIDEH, *The Introductory Chapters of Yâqût's Mu'jam al-Buldân*, Leyde 1959, p. 53 sqq.).

(6) QAZWÎNÎ, I, 91; cf. HAMMER-PURGSTALL, in ZDMG 9/1855, 372-76 (extr. de Ṯa'labî sur les feux des Arabes).

(7) *Di(a)rra*, nerf de bœuf ou tout autre objet avec lequel on frappe. Faudrait-il lire *durra*, « grosse perle » et penser à une espèce de baguette magique?

très fort (1). Ibn al-Aṯîr (2) présente cette légende sous une forme significative. En effet, parlant du prophète Ḫâlid b. Sinân, il dit: « Et parmi les miracles qu'il accomplit, [on cite le fait qu']un feu apparut en Arabie et les gens s'en laissèrent séduire et furent sur le point de l'adorer (3). Ḫâlid prit alors sa canne, pénétra en son milieu et le disloqua...; puis, le feu s'est éteint, alors qu'il était encore en son milieu » (4).

Le Feu de l'Acceptation.

Un tout dernier feu est attesté dans le Coran (**3**, 183); il est appelé dans la tradition « Feu de l'Acceptation » (*nâr ar-riḍä*). C'est un feu [d'origine céleste] qui dévore le sacrifice en signe d'acceptation de l'offrande par la divinité (5). Était-il connu en Arabie ou est-ce une réminiscence de l'histoire biblique du prophète Élie sur le Mont Carmel (I *Rois* **18**, 21 sqq.) ? Le verset coranique dont nous disposons, ne favorise ni l'une ni l'autre de ces hypothèses: « Quant à ceux qui disent: « Dieu nous recommande de ne faire confiance à un messager qu'après nous avoir fourni [la preuve de sa mission] par un sacrifice que dévore le feu »,

---

(1) كنار الحرّتين لها زفير   تصمّ مسامع الرجل السميع

(2) I, 270.

(3) فافتتنوا بها وكادوا يتمجّسون .

(4) Du récit de Qazwînî, *loc. cit.*, on peut ajouter les traits suivants: ce feu illuminait le ciel, la nuit, tandis que, dans la journée, il se réduisait à une fumée bouillonnante. Ḫâlid creusa un puits et l'y fit disparaître.

(5) Ce feu ne figure pas dans la liste de Nuwayrî utilisée ci-dessus; cf. Qazwînî, I, 91; comp. deux formes analogues, l'une chez les Ḥarraniens (torche allumée) et l'autre découlant d'une interprétation de la lithobolie de Minä (cf. *Semitica* 8/1958, p. 65). Un texte d'Ibn al-Aṯîr, I, 40, établit un rapport entre ce feu et le précédent: « Après que Qâbîl (Caïn) eut tué Hâbîl (Abel) et fui devant son père au Yémen, Iblîs vint lui dire: "Si l'offrande de Hâbîl avait été agréée et dévorée par le feu, c'est parce qu'il servait le feu et l'adorait; toi aussi, dresse-toi un feu qui sera pour toi et pour ta postérité." Il éleva alors un pyrée (*bayt nâr*) et fut ainsi le premier à avoir construit (un sanctuaire pour) le feu et à l'avoir adoré. »

réponds: « Des messagers vous avaient été envoyés avant moi, avec les preuves et avec ce que vous dites (= le sacrifice dévoré par le feu), pourquoi les avoir tués, si vous étiez véridiques? » Bien que le verset suivant nous mette dans un climat biblique, l'ensemble du contexte ne contient rien d'autre qui puisse faire allusion au duel du Carmel, lequel est d'ailleurs ignoré quand il est question d'Élie, dont le nom est par deux fois mentionné dans le Coran (1).

Dans leur ensemble, ces « Feux des Arabes » représentent des signes tantôt pratiques, tantôt symboliques. A ce dernier titre, ils ne sont pas sans rapport avec la divination en tant que symbolomancie; mais l'on ne peut parler, à leur sujet, de pyromancie, laquelle consiste essentiellement dans l'observation de la flamme du sacrifice, afin de tirer présage de son aspect, ni d'empyromancie qui est l'appréciation des signes fournis par les matières jetées dans le feu, encore moins de libanomancie, c'est-à-dire la divination par l'encens jeté au feu (2). Jouaient-ils, à l'origine, un rôle divinatoire, c'est ce que les textes dont nous disposons ne sauraient nous dire.

Caractère astral.

3. Le troisième point à retenir, dans cette esquisse, est la prédominance du caractère astral dans les religions arabes.

Déjà à ses débuts, l'Orientalisme fut séduit par cet aspect qu'il s'est attaché à défendre avec force documents puisés dans les auteurs grecs, classiques ou byzantins, et chez des écrivains

---

(1) **6**, 85, où Elias est simplement nommé dans une liste de prophètes, et **37**, 123 sqq., où il reproche à son peuple de « se détourner du meilleur des créateurs pour invoquer Ba'l (v. 125). A noter, enfin, que le feu céleste qui consume le sacrifice, intervient dans la Bible à deux autres endroits: *Lév.* **9**, 24 et *Juges* **6**, 21, mais dans un esprit et deux contextes tout différents de notre verset coranique.

(2) Sur ces diverses techniques divinatoires chez les Grecs, on peut voir Bouché-Leclercq, *Divination*, Index, s.vv. L'Assyro-Babylonie connaissait les présages par le « feu et la lumière » (cf. Nötscher, in *Orientalia*, 51-54, p. 199 sqq.; 203 sqq.; 211 sqq.).

de langue syriaque, tels Isaac d'Antioche et Gregorius Barhebraeus (1).

C'est ainsi qu'Ed. Pococke, commentant un extrait de la *Chronique* de Barhebraeus (2), faisait de nombreuses tribus arabes des astrolâtres: Ḥimyar adorait le Soleil; Kinâna, la Lune; Mysam, les Hyades (3); Laḫm et Ǧuḏâm, Jupiter (4); Ṭay', Canope (5); Qays, Sirius (6); Asad, Mercure (7); Ṯaqîf, al-Lât, souvent identifiée avec Vénus (8).

Cette thèse a été développée et étayée de preuves de toutes sortes, d'abord, par E. Osiander (9), ensuite et surtout par L. Krehl (10), lequel, commentant une page de Šahrastânî (11),

---

(1) Avant d'avoir pris conscience de l'immense richesse des éléments culturels anciens véhiculés par la tradition arabo-musulmane, la plupart des Orientalistes partageaient l'opinion de Ludolf Krehl qui écrivait en 1863: « Für die Kenntniss aller dieser Verhältnisse in früherer Zeit können wir uns fast nur aus den Nachrichten der klassischen Schriftsteller und der Kirchenväter Rath erholen, solange die Inschriften Südarabiens uns nicht mehr historichen Material bieten, als es eben bis jetzt der Fall ist » (*Über die Religion der vorislamischen Araber*, Leipzig 1863, p. 57).

(2) In *Specimen Historiae Arabum* sive Gregorii Abul-Farajii Malatiensis de origine et moribus Arabum, Oxoniae 1650, p. 4 (texte pris à sa chronique arabe intitulée *K. muḫtaṣar ad-duwal*, traduite du syriaque par l'auteur lui-même et éd. par Pococke sous le titre de *Historia Orientalis*, Oxoniae 1663).

(3) *Ad-dabarân* = *Oculus Tauri* (cinq étoiles formant le front de la Constellation du Taureau).

(4) *Al-muštarî.*

(5) *Suhayl.*

(6) *Aš-ši'rä l-'abûr.* La *kunya* d'Abû Kabša, donnée au Prophète, était celle de l'un de ses oncles maternels (ou d'un ḫuzâ'ite) qui adorait Sirius, par opposition aux Qurayšites (cf. T'A **4**, 344).

(7) *'Uṭârid.*

(8) Cf. *infra*, p. 118. Pour les noms arabes des étoiles, cf. H. Mesnard, in *Ciel et Terre* (Bulletin de la Société belge d'Astronomie, de Météorologie et de Physique du Globe, Bruxelles), 65/1949, pp. 1-19; 70-79; 104-115; A. Benhamouda, in AIEO 9/1951, 76-210; P. Kunitsch, *Untersuchungen zur Sternnomenklatur der Araber*, Wiesbaden 1961.

(9) *Studien über die vorislamische Religion der Araber*, in ZDMG 7/1853, 463-505.

(10) *Über die Religion der vorislamischen Araber*, Leipzig 1863, 92 p.

(11) *Milal*, éd. Cureton, p. 432 (= en marge d'Ibn Ḥazm, III, 222).

fait du culte sidéral le point de départ des anciennes religions arabes.

Plus près de nous, D. Nielsen a étendu ce caractère astral à toutes les religions sémitiques, dont, à son avis, les aspects fondamentaux se reflètent dans les religions arabes (1). Mais, pour lui, les astres divinisés se limitent à trois: La Lune, le Soleil et Vénus; ils forment la famille céleste, le Père étant la Lune, la Mère, le Soleil, et le Fils, Vénus (2). Toutes les divinités sémitiques doivent pouvoir s'insérer sous l'une ou l'autre de ces trois rubriques; leurs noms ne sont que des variantes locales et nationales de ceux des trois astres. A la Lune, correspondent le nom générique *ilâh*, puis Allâh, Hubal, Yahwé, Aššûr...; au Soleil, le générique *ilâha*, puis al-'Uzzä, Manât...; à Vénus, 'Aṯtar, 'Aštar, Ištar... Ainsi, la Lune, seigneur du Panthéon sémitique, incarne les grands dieux des Sémites; l'empreinte de son culte laissa des traces encore visibles dans les réformes mosaïque et islamique, traces que l'auteur met toute son érudition à dénicher (3).

Une tentative similaire avait été faite, quelques décades auparavant, par un savant dont l'œuvre est tombée vite en discrédit, en raison de ses thèses extravagantes. François Lenormant, l'un des pionniers de l'âge héroïque de l'Assyriologie, avait écrit

---

(1) D'abord dans sa thèse: *Die altarabische Mondreligion und die mosaische Überlieferung*, Strasbourg 1904, VI-223 p. (suivie de: *Der sabäische Gott Ilmuḳah*, in MVAG 14/1909, 1-6; *Die südarabische Göttertrine*, in *Mélanges Hartwig Derenbourg*, Paris 1909; *Über die nordarabischen Götter*, in MVAG 21/1916, 262-4); ensuite, dans ses plus récents écrits, cités *supra*, p. 1, n. 1, auxquels il convient d'ajouter: *Râs Šamra Mythologie und biblische Theologie*, in *Abhandlungen f. die Kunde des Morgenlandes*, 21, 4/1936, 117 p.; *Die altsemitische Muttergöttin*, in ZDMG 92/1938, pp. 504-551.

(2) Notons que la lune est du genre masc. et le soleil du fém. dans les langues sémitiques; quant à Vénus, d'après les équivalences qui lui sont données par D. Nielsen, elle appartient aux deux genres.

(3) Le schéma se trouve dans sa communication au IVe Congrès de l'Histoire des Religions, tenu à Leyde en sept. 1912 (cf. OLZ 16/1913, Nr. 516; Sonderabdruck, 19 p.). L'œuvre considérable de D. Nielsen est dominée par «la hantise du dieu lunaire», selon les propres termes d'É. Dhorme (RHR 122/1944, 537 sqq.).

dans la cinquième de ses *Lettres Assyriologiques* (1), à propos de la triade syro-phénicienne: « Dans le sanctuaire principal de chaque localité, on n'adore qu'un couple divin; mais ce couple est fécond et le dieu mâle s'y engendrant lui-même dans le sein de la déesse femelle à laquelle il est associé, celle-ci devient mère d'un fils identique à son père, lequel fils n'est pas nommé dans les adorations avec ses parents, mais se voit sur les représentations plastiques, porté dans les bras de la déesse ou allaité par elle. Ce fils... a son sanctuaire particulier à peu de distance et, là, jouant le rôle principal, il se présente comme l'époux ou l'amant de sa propre mère et, dans cette union, il peut devenir le point de départ d'une nouvelle triade. »

Pour Lenormant aussi, le culte planétaire marque les religions sémitiques (2) et, sans pousser la simplification aussi loin que D. Nielsen, il voit, dans al-Lât (Vénus), al-'Uzzä (la Lune) et Manât (Sirius), les trois faces de la divinité en Arabie (3).

Sur l'objet de ces spéculations, y a-t-il quelque allusion dans le Coran et dans la Tradition, les plus proches témoins des faits?

Le prestige des planètes et des étoiles dans le Coran est très grand; elles sont la parure du ciel inférieur et en même temps les projectiles lancés contre tout démon indiscret qui écoute aux portes du ciel les délibérations du Conseil Supérieur (4). Elles

---

(1) Intitulée *Sur le culte payen de la Kâabah antérieurement à l'Islamisme*, dans *Lettres Assyriologiques*, 1re série, t. II, Paris, 1872, p. 278; comp. 279 et 287 sq.

(2) *Ib.*, p. 118 sqq.

(3) *Ib.*, p. 142 sqq. A notre connaissance, D. Nielsen ne semble pas citer F. Lenormant; en avait-il ignoré ce travail ou plutôt a-t-il cédé à la peur de citer un nom qui soulève, notamment chez les Assyriologues et les Hellénistes, une vive désapprobation? Toujours est-il que l'étude que nous citons est une mine de renseignements, réunissant toute la documentation connue à son époque, relative aux religions arabes. Bien entendu, la thèse échafaudée à partir de ces riches matériaux, faisant du culte mekkois la reproduction du mythe d'Adonis et d'Astarté, reste insoutenable. Mais elle ouvre une perspective intéressante, dans laquelle nous serons entraîné, après une étude approfondie du panthéon arabe, à savoir le culte du Ba'l et de la Ba'la, à très haute époque, dans le site mekkois.

(4) *Al-malâ' al-a'lä*; cf. *Cor.* **37**, 6-9; **15**, 15-18; **41**, 12; **67**, 5; comp. **53**, 1.

sont aussi des instruments dociles entre les mains du Créateur (1) qu'elles adorent avec tous les autres êtres créés (2). Leur désagrégement constitue l'un des signes de la fin des temps (3). « Allâh, lumière des cieux et de la terre », est comparé à « un astre éclatant » (4). De la bouche du prophète des Arabes, luttant contre une idolâtrie à caractère astral, la comparaison paraît pour le moins audacieuse; car le Coran n'ignore pas le culte que les hommes ont voué aux planètes.

En effet, dans l'histoire d'Abraham qui, comme tous les récits prophétiques de ce livre, reflète la polémique instaurée entre Mahomet et ses adversaires mekkois, le culte des astres est l'objet d'une parodie comparable, par son accent et sa simplicité, à celle faite par l'auteur du *Livre de la Sagesse* (**13**, 11 sqq.) de l'origine des idoles: Ayant reproché à son père d'avoir pris pour dieux des statues, Abraham sort dans la nuit, « voit un astre et dit: « Voici mon dieu! » Quand il disparut à l'horizon, il dit: « Je n'aime pas les [astres] qui disparaissent. » Voyant poindre la lune, il dit: « Voici mon dieu! » Quand elle disparut, il dit: « Si mon Dieu ne me guide pas, je serai parmi les égarés. » Voyant poindre le soleil, il dit: « Voici mon dieu; celui-ci est plus grand! » Quand il se coucha, il dit: « O gens! Je me sépare des associateurs » (5).

Dans la « Sourate de l'Astre » [**53**], parlant, avec le même ton désabusé, de la triade arabe, al-Lât, al-'Uzzä, Manât, le Coran ne laisse rien transparaître sur leur nature (vv. 19-20); mais il nous semble que le caractère astral de ces trois divinités pourrait être déduit du verset abrogé, remplacé actuellement par les deux versets 21 et 22, assez obscurs à cet endroit (6).

(1) **16**, 11; **7**, 54; etc.

(2) **22**, 18; **55**, 5. Sur leur rôle de guide pour les hommes, cf. *Cor.* **16**, 16; **6**, 97.

(3) **77**, 8; **81**, 2.

(4) **24**, 35: *kawkab*[un] *durriyy*[un].

(5) *Cor.* **6**, 74-78; comp. **37**, 83 sqq., où la scène est résumée par le v. 88: فنظر نظرة في النجوم, « il jeta un coup d'œil vers les étoiles ».

(6) *La divination arabe*, p. 70 sq. Sur les *Ġarânîq*, cf. *infra*, p. 88 sqq.

Ce verset en dit expressément : « Ces *ġarânîq* d'en haut dont l'intercession est agréée. » Nous pensons effectivement que l'expression *al-ġarânîq al-'ulä* devrait être rendue par « les beaux astres » (1), étant entendu que le superlatif féminin pluriel *al-'ulä* indique l'emplacement céleste de ces divinités avant d'en souligner l'importance ou la supériorité.

Cette interprétation pourrait justifier, en partie, la véhémence avec laquelle la Tradition réprima tout attachement indû aux astres: « Dieu créa les étoiles pour trois buts: une parure du ciel, des projectiles contre les démons et des points de repère. Quiconque leur attribuera une autre signification, pèchera, perdra sa chance [de salut] et affectera de connaître ce qu'il ignore » (2). Plus significatif encore, cet ordre émanant d'une conscience timorée: « Si l'on vient à parler des astres, abstenez-vous ! », ou cet autre: « Apprenez des astres ce qui vous aide à vous guider sur terre et en mer, puis arrêtez-vous là ! » Enfin, la condamnation ne tarda pas à être plus ferme: « Quiconque croit aux astres (c'est-à-dire, ajoute Ḥ. Ḫ., croire qu'ils sont indépendants dans le gouvernement du monde), aura cessé de croire en Dieu » (3). Une telle opposition

(1) *Al-ġirnâq*, c'est le jeune homme beau, gracieux et éclatant de blancheur; mais il s'applique, en ce même sens, à la jeune femme. Ce cas de l'assimilation d'une étoile à une belle femme n'est pas isolé; cf., en effet, la légende de Hârût et Mârût, où Vénus est représentée comme la métamorphose d'une femme, ainsi que Canope et Mercure (cf. *La divination arabe*, p. 70 n. 4). Par ailleurs, chez les Arabes, l'éclatante beauté des astres sert de terme de comparaison quand il s'agit de décrire un très bel homme (cf. Abû Tammâm, *Ḥamâsa*, 560: Sirius; 696: les Pléiades, Sirius et la lune). Sur ces *ġarânîq*, on peut voir un bref exposé des diverses opinions, ap. Gaudefroy-Demombynes, *Mahomet*, 87; le sens que nous donnons à ce mot est pour lui « un non-sens »; il préfère s'imaginer flotter, dans le ciel du Ḥiǧâz, les ailes blanches des grues nordiques! Si nous voulions retenir une comparaison, puisée hors du domaine sémitique, nous penserions aux Trois Grâces, plutôt qu'aux oiseaux d'Ibycos, au « Taureau aux trois grues » celte et au Tarvos Trigaranos étrusco-ligure! Il s'agirait alors d'une traduction qui aurait prévalu à Palmyre ou dans la Provincia Arabia.

(2) Buḫârî, II, 304 = 59 *ḫalq*, 3 (de Qatâda).

(3) Ces trois *ḥadîṯ*s sont cités ap. Ḥ. Ḫ., VI, 306. La précision apportée par Ḥ.Ḫ. trouve son origine dans la doctrine attribuée par les auteurs musulmans aux astrolâtres de Ḥarrân qui considéraient les sept planètes comme régentes de ce monde (Ibn al-Aṯîr, I, 48).

entre Dieu et les astres révèle l'inquiétude de la Tradition face à un retour aux croyances païennes, par suite du développement de l'astrologie, sous les califes ʿabbâsides (1). Le danger du retour à la *kihâna* étant alors moins actuel, les traditionnistes ont éprouvé le besoin de modifier le *ḥadîṯ* qui la prohibait, en y faisant inclure l'astrologie: « Quiconque recourt à un *kâhin*, pratiquant l'astrologie (2), ou à un *ʿarrâf* ou à un astrologue et voit la vérité dans ce qu'il dit, aura renié la révélation reçue par Mahomet » (3).

. Le culte des bétyles et des arbres sacrés.

4. Le dernier point de cette esquisse nous conduit sur un terrain bien connu et suffisamment étudié chez les Sémites occidentaux, à savoir le culte des bétyles et des arbres sacrés (4). Il n'est nullement question pour nous de traiter de ce très important chapitre de l'histoire des religions sémitiques, qui déborde l'objet de ce travail; nous nous contenterons d'exposer quelques textes peu exploités, démontrant l'idée que se faisait la tradition de l'Islam primitif de cet aspect prédominant de la religion païenne.

Une précision s'impose d'abord au sujet du mot bétyle (5). Comme son prototype hébreu, il peut être un onomastique; nous lisons dans Yâqût (6): *Batîl* est le nom d'une montagne du Naǧd, séparée des autres sommets de la chaîne; c'est aussi le nom d'un torrent des Banû Ḏubyân et d'une montagne rougeâtre qui se dresse

---

(1) Cf. *La divination arabe*, 478 sqq.

(2) *Kâhin*^{an} *bi-n-nuǧûm*; comp. *ib.*, p. 92 sqq.

(3) Cité ap. Ḥ.Ḫ., *loc. cit.*

(4) Pour l'Arabie, cf. Lammens, *Culte des bétyles*; Wellhausen, *Reste*[2]; Krehl, *Über die Religion der vorisl. Araber*, ch. III; pour l'ensemble du monde sémitique, cf., en particulier, les travaux de W. R. Smith, Lagrange et Dhorme (voir Bibliographie).

(5) *Batîl*, forme syncopée de *bayt-îl*, héb. בֵּית־אֵל ; comp. بيت إيل, dans la Vulgate arabe: *Gen.* **12**, 8; **31**, 13; **35**, 7; **35**, 15. Sur la signification de *bayt*, cf. *La divination arabe*, 132 sqq.

(6) I, 490-1; autres réf. ap. Lammens, *Les sanctuaires préislamites*, p. 124, n. 5.

face à Damḫ, dans le pays des Banû Kilâb; il y a là un vieux puits qui s'appelle *al-Batîla*. A Ḥağar, existe un monument d'époque 'âdite, élevé, carré à la base et rétréci par le haut (1), atteignant quatre-vingts coudées; il est appelé Batîl Ḥağar. On donne également le nom de Batîl al-Yamâma à un sommet isolé à l'horizon, en raison même de son isolement des autres montagnes. C'est, enfin, le nom d'un point d'eau appartenant aux Banû 'Amr b. Rabî'a b. 'Abdallâh..., tout proche du mont Batîl.

Il est indéniable que ces noms de lieux sont en rapport avec l'antique culte des hauts-lieux (2) et des sources; ils reflètent à tous égards l'état primitif des religions sémitiques: le dieu-montagne et le dieu ou la déesse-source, le sanctuaire, reproduisant, par son architecture, la montagne en miniature (3), le couple divin, constitué par la présence de la Batîla dans les voisinages du Batîl (4), le symbolisme de la fertilité, que ce soit par l'eau, que ce soit par la forme phallique du monument sacré, et, enfin, la généralisation du culte d'El, dieu du ciel (5).

---

(1) مربّع الاسفل محدّد الاعلى ; *ḥadda*, « rendre tranchant.... », *ḥadîd*, « pointu ».

(2) Nous pensons que le nom *andâd*, donné aux idoles par le Coran (**2**, 22, 165; **14**, 30; **34**, 33; **39**, 8; **41**, 9), est un vestige du culte des hauts-lieux; en effet, *an-nidd* désigne à la fois la « colline élevée et isolée, l' ἀκμή (*al-akama*), la pointe », et l'image, le semblable. L'idée d'une idole, image de la montagne, ne surprendrait pas dans ce terme. Notons, cependant, que ce sens ne figure pas parmi les acceptions de la racine sémitique *n d d* (cf. notamment héb. et syr.), où l'idée de dispersion et d'impureté domine. Ce substantif aurait-il alors une autre origine?

(3) Ce monument fait penser à la *ziggurat* mésopotamienne, symbole de la montagne sacrée, attestée dès le XXIIe siècle av. J.-C. (A. PARROT, *Sumer*, Paris 1960, pp. 68, 98, 200).

(4) Fait courant dans toute l'aire sémitique. Parlant des dieux arabes, Origène écrivait (*C. Celsum*, V, 37): ἐν οἷς τὸ θῆλυ καὶ τὸ ἄρρεν δεδόξασθαι.

(5) Il est vrai que le nom de ce dieu, figure dominante dans le panthéon sémitique primitif (cf. *infra*, p. 41 sqq.), est devenu le nom générique désignant « le dieu » et, de ce fait, « la maison d'El » pouvait s'appliquer à celle de toute autre divinité, compte tenu de la tendance, commune à tous les Sémites (que DUSSAUD, *Pénétration*, 98, semble réserver aux Arabes), « qui consiste à invoquer la divinité sans la nommer ». Mais ici le dieu-montagne est dieu du ciel.

L'assimilation courante de la divinité à son lieu de culte, et vice versa, amena ses adorateurs à lui donner des formes plus rudimentaires et plus adaptées à la vie nomade: le *nuṣub* et le *waṯan* ou *ṣanam* en furent les plus usuelles.

Comme son équivalent hébreu (ex. *Gen.* **35**, 14), le *nuṣub*, employé plutôt au plur. *anṣâb* (héb. *maṣṣᵉbôt*), désigne les pierres dressées sur lesquelles on versait le sang des victimes immolées pour les idoles, les pierres tumulaires et celles délimitant l'enceinte sacrée (*ḥimä*) du sanctuaire (1). Il est rarement appliqué au symbole de la divinité elle-même; cependant, l'idée n'est pas étrangère à l'Arabie. En effet, un nomade, converti à l'Islam, raconte comment se faisait le choix des idoles dans sa tribu: « Lorsqu'une fraction de tribu, n'ayant pas un dieu, campait dans un endroit, un homme allait se chercher quatre pierres dont il dressait (*yanṣub*) trois pour sa marmite et choisissait la plus belle comme dieu qu'il adorait. S'il en trouvait par la suite une plus belle, il l'échangeait contre elle. Au campement suivant, il en prenait une autre » (2).

Vraisemblablement, les pierres de la marmite devaient s'appeler également *anṣâb ;* le *minṣab*, trépied en fer destiné à supporter la marmite, et la *maṣṭiba* (3) en sont les héritiers.

Chez les sédentaires, le *nuṣub*, pierre fruste, est devenu le *ṣanam*, « pierre sculptée à l'image des idoles de la Ka'ba » (4).

---

(1) Sur les divers sens de ce terme, cf. WELLHAUSEN, *Reste*², 101 sqq.; W. R. SMITH, *Religion of the Semites*, 201 sqq.

(2) IBN SA'D, IV, 1, p. 159 sq.; comp., 158 sq. Abû Raǧâ' al-'Uṭâridî, contemporain de Mahomet, donne de cet usage une version plus marquée par le nomadisme: « Quand nous trouvions une belle pierre, nous l'adorions; et si nous n'en trouvions pas, nous entassions du sable, nous placions une chamelle bien pourvue de lait au-dessus et nous faisions couler son lait sur le tas, que nous adorions ensuite aussi longtemps que nous restions en cet endroit » (récit recueilli par Ibn Qutayba et cité ap. R. DOZY, *Essai sur l'Histoire de l'Islamisme*, trad. du hollandais par V. Chauvin, Paris-Leyde 1879, p. 9).

(3) Forme permutée, d'origine araméenne, équivalant à *manṣiba*; elle indique le foyer, composé d'un bas mur de maçonnerie, au milieu duquel est aménagée une *mawqida*, lieu où on allume le feu et on pose la marmite.

(4) YÂQÛT, IV, 622: فنحته على صورة اصنام البيت .

« Dans chaque maison, dit Ibn Hišâm, les habitants prenaient une idole (*ṣanam*) qu'ils adoraient. Toutes les fois qu'un homme d'entre eux partait en voyage, la dernière chose qu'il faisait avant son départ et la première à son retour était de la toucher » (1). Le même auteur nous rapporte une opinion tendancieuse expliquant la genèse de cette pratique parmi les Arabes. « On prétend que le culte des pierres parmi les fils d'Ismaël doit son origine au fait qu'en quittant définitivement la Mekke, devenue étroite pour eux, cherchant à être au large dans les pays, chaque famille emportait avec elle une pierre du *ḥaram*, en signe d'attachement au culte de ce dernier. Là où ils échouaient, ses membres posaient cette pierre et accomplissaient autour d'elle les processions, comme cela se faisait à la Ka'ba. Cet usage évolua chez eux de telle sorte qu'avec la succession des générations, ils étaient parvenus au point d'adorer les pierres qu'ils trouvaient belles et qui leur plaisaient; ils oublièrent ainsi leur passé et échangèrent la religion d'Abraham et d'Ismaël contre le culte des idoles (*awṯân*), en adoptant les erreurs des peuples qui les avaient précédés. Ils conservèrent, cependant, quelques pratiques du temps d'Abraham, tel le culte de la Pierre Noire (*al-bayt*), les processions autour d'elle, le *ḥaǧǧ*, la *'umra*, la station à 'Arafa et à Muzdalifa, l'offrande des victimes, l'invocation d'Allâh lors du *ḥaǧǧ* et de la *'umra*, tout en faisant entrer dans cette invocation ce qu'elle ne contenait pas...; ainsi, après l'avoir invoqué comme Dieu unique dans la *talbiya*, ils Lui associaient leurs idoles qu'ils soumettaient, cependant, à son autorité » (2).

---

(1) P. 54 (= Azraqî, 78): *tamassaḥa bihi* (comp. *Gen.* **31**, 14), toucher en guise de bénédiction, pour communication de chance et de succès et comme action de grâces. Sur le *masḥ* et son pouvoir magique ou guérisseur, cf. Ibn Sa'd, II, 2, p. 14 (comp. p. 47); Goldziher, in *Or. St. Th. Nöldeke*, I, 327 (réf. du *Ḥadîṯ*); E. Lefébure, *Le miroir d'encre dans la magie arabe*, in *Rev. Afr.* 49/1905, 207. Ce geste pieux fait partie du folklore de tous les peuples; sa permanence est un fait qui se passe de toute preuve.

(2) P. 51 sq. La formule de la *talbiya* était: لبّيك اللّهمّ لبّيك ، لبّيك لا شريك لك الاّ شريك هو لك تملكه وما ملك . C'est à cela que ferait allusion

Mais Yâqût tire une conclusion différente de ce même récit (1). « Ainsi, dit-il, le culte des pierres chez les Arabes dans leurs campements prenait son origine dans leur profond attachement aux idoles (*aṣnâm*) du *ḥaram* » (2).

La différence entre ces deux conclusions est celle qui existe entre monothéisme primitif, affirmé à maints endroits dans la tradition islamique (3), et monolâtrie, phénomène réalisé toutes les fois qu'une cité devenait si puissante qu'elle imposait ses dieux à tous ceux qui lui étaient soumis. Ce fut là le cas de la Mekke, surtout après la profonde réforme de Quṣayy.

Mais il nous semble que ces textes reflètent un état de choses de bien antérieur à cette réforme. A les comparer à certains textes bibliques, on devrait, en effet, les considérer comme l'écho de traditions sémitiques très anciennes (4). Les *teraphîm* des Canaanéens, les *elôhîm* des Hébreux et les *ilânî* des Assyriens ont survécu longtemps au monothéisme dans les bétyles en pierre, en sable

---

Cor. **12**, 106: « La plupart d'entre eux croient en Allâh, tout en Lui associant d'autres dieux. » Dans *Risâlat al-ġufrân* (éd. fragmentaire de R. A. Nicholson, in JRAS 1902, 845-7), Abû l-'Alâ' al-Ma'arrî rapporte huit formules de *talbiya* en cours chez les anciens Arabes.

(1) Cf. cependant l'importante donnée qu'il y ajoute, *supra*, p. 26, n. 4.

(2) IV, 622.

(3) Nous relevons seulement un texte significatif d'Ibn Sa'd, I, 1, p. 16: « Les idoles (*aṣnâm*) ont été faites à l'époque d'al-Yârid (Yared), père d'Hénoch (cf. *Gen.* **5**, 18); alors beaucoup de gens se sont détournés de l'Islam. » « Islam » équivaut, dans ce genre de texte, au monothéisme prénoachique, corrompu par l'idolâtrie des gens de Noé (*Cor.* **71**, 21 sqq.) et réinstauré par Abraham.

(4) Le texte le plus pertinent à ce sujet reste *Gen.* **31**, notamment les vv. 13, 19, 34-46. Sur les champs des fouilles, sont spécialement fréquentes les figurines représentant des « divinités nues » adorées en Égypte, Palestine, Syrie et Babylonie (cf. entre autres Petrie, *Memphis*, I, pl. 8-13 et p. 7; E. Pilz, in ZDPV 47, p. 165 sqq.; J. B. Pritchard, *Palestine Figurines in Relation to certain Goddesses*, pp. 5-31; Parrot, *Sumer*, 238 et *passim*; id., *Assur*, 250 sq. et *passim*). Il est possible que ces figurines (ou divinités domestiques) aient servi dans la divination (cf. à ce sujet C. J. Gadd, *Ideas of Divine Rule in the Ancient East*, Londres 1949, p. 95).

coagulé par le lait (1), en farine (2), en bois (3), de l'Arabie païenne (4).

De ces brèves considérations, il appert que le culte des pierres, profondément enraciné chez les Arabes du Ḥiğâz, ne s'est pas transformé aussi rapidement qu'ailleurs en culte des statues. C'est au milieu du IIIe siècle de notre ère que des influences nabaṭéennes et syro-palestiniennes ont agi pour promouvoir, dans les centres urbains, l'évolution plastique du panthéon arabe; c'est alors seulement que le bétyle-pierre devint idole. Wellhausen l'a affirmé avec raison: « Die Bilder sind nicht echt Arabischen; *wathan* und *çanam* sind importierte Worte und importierte Dinge » (5).

L'idole en bois a dû être l'appanage des nobles et des riches, comme l'étaient tous les produits importés. En effet, Ibn Hišâm nous dit: « 'Amr b. al-Ğamûḥ qui était l'un des *sayyid*s des Banû Salama et l'un de leurs notables, avait pris dans sa maison une idole (*ṣanam*) en bois, appelée Manât, à l'exemple des notables d'alors; il la considérait comme un dieu, l'adorait et la purifiait » (6).

Selon Azraqî, il n'y avait pas une seule maison à la Mekke qui n'ait eu son idole; mais il ne précise pas de quelle matière étaient faites ces idoles. 'Ikrima, le fils du fameux Abû Ğahl qui

---

(1) Cf. *supra*, p. 26, n. 2.

(2) Idole des Banû Ḥanîfa (cf. *infra*, p. 91).

(3) A Médine, Sahl b. Ḥunayf brisait les idoles de sa famille et en apportait les débris à une veuve pour allumer son feu (tradition de 'Alî, ap. IBN HIŠÂM, 335; IBN AL-AṮÎR, II, 83).

(4) Sur l'équivalence entre *elôhîm*, *teraphîm* et *ilânî*, cf. C. GORDON, *Parallèles Nouziens aux lois et coutumes de l'A.T.*, in RB 44/1935, 35-36; ID., in JBL 54/1935 139-144; MAY, in AJSL 56/1939, 47.

(5) *Reste*², 102; cf. D. NIELSEN, *Die altar. Mondreligion*, *op. cit.*, 120 sq.

(6) P. 303 sq.; cf. l'amusant récit donné par Ibn Hišâm sur la destruction de cette idole: après leur conversion, les jeunes gens de sa tribu, y compris son fils, venaient la nuit prendre l'idole et allaient la jeter dans un fossé qui servait de lieu d'aisance... Ils ont répété cela plusieurs fois et, le lendemain, il allait la chercher, la purifier et la remettre à sa place. La dernière fois, il y accrocha son épée, lui demandant de se défendre. Les jeunes gens la prirent, l'attachèrent à un chien et la jetèrent dans un puits plein d'immondices. L'ayant retrouvée dans un tel état, il se convertit à l'Islam.

s'est tant opposé à l'Islam, était fabricant d'idoles; les marchands allaient les proposer aux bédouins qui les achetaient et les disposaient sous leurs tentes (1).

La tradition, si portée à rechercher le principe de toute chose, pressentait une origine araméenne et mésopotamienne (2) pour les idoles. Elle attribue à Nemrôd (3) l'introduction de l'idolâtrie parmi les Araméens à Bâbil (4). Le prophète Bal'âm b. Bâ'ûr al-Bâlisî (5) fut envoyé par Dieu au Ǧabal Sim'ân, connu alors sous le nom de Ǧabal Banî Ṣanam, pour détourner les habitants de cette région, appelés Banû Ṣanam, du culte d'une idole qu'ils adoraient dans une localité appelée de nos jours Kfar-Nebô. Les constructions subsistant jusqu'à nos jours dans cette montagne sont les vestiges de ceux qui habitaient dans les voisinages de l'idole. Mention fut faite de cette idole dans certains livres des Banû Isrâ'îl; Dieu donna ordre à certains de leurs prophètes de la briser (6).

Un autre onomastique donna lieu à une légende prophétique: « Tall Tawba (Colline de Pénitence), situé en face de Mossoul, à l'Est du Tigre, et proche de Ninive, prit ce nom du fait que, quand le châtiment fut infligé aux habitants de Ninive qui sont les gens [auxquels fut envoyé] le prophète Jonas, ils se réunirent sur ce tell et montrèrent leur pénitence, demandant pardon à Dieu. Dieu leur pardonna et éloigna d'eux le châtiment. Sur ce tell, il y avait un temple pour les idoles; ils le détruisirent et brisèrent les idoles. Il y avait aussi, dans les voisinages, une chapelle (*mašhad*)

---

(1) P. 77-8.

(2) Sur ce que recouvrait ce nom pour les auteurs musulmans, cf. *La divination arabe*, p. 29 sq.

(3) « Fils de Canaan (!), l'homme des aigles, sur les ailes desquels il aurait voulu monter au ciel » (Yâqût, IV, 798); comp. *Gen.* **10**, 8-12: « vaillant chasseur devant Yahwé ». Nom actuel de l'antique Kalach (Parrot, *Sumer*, 397). Sur l'équivalence Nimrod-Zoroastre établie par les *Homélies Clémentines* (**9**, 3 sq.), cf. W. Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis*, Göttingen 1907, 369-378.

(4) Ibn Sa'd, I, 1, p. 19.

(5) Cf. *Nom.* **22-24**. Sur ce personnage, cf. *La divination arabe*, pp. 88, n. 4 et 157, n. 4.

(6) Yâqût, II, 305 sq.

où l'on se rendait en visite; on dit qu'il y avait un veau qu'on adorait. Ayant vu les signes du châtiment annoncé par Jonas, ils brûlèrent le veau et leur pénitence fut sincère » (1).

Après le triomphe du Christianisme en Orient, le Ḥiǧâz est resté la forteresse du paganisme, où les sculpteurs d'idoles pouvaient encore gagner leur vie. Il n'est pas étonnant qu'au jour de la rentrée triomphale du Prophète à la Mekke, il y ait eu trois cent soixante idoles à la Kaʿba (2), nombre probablement à portée symbolique; néanmoins, il confirme ce foisonnement d'idoles fort bien attesté ailleurs.

Du bétyle à l'idole, les religions arabes conservèrent leur structure interne toute primitive; si les conditions sociales et le progrès influèrent sur l'évolution de la représentation « artistique » des dieux, ils ne furent, par contre, d'aucun effet sur l'évolution conceptuelle du culte. La liste du panthéon arabe que nous dresserons plus loin et qui réunira tout ce que nous connaissons sur chaque divinité, démontrera le caractère statique, désertique et nomade des religions arabes.

Quant au culte des arbres, dans l'Arabie centrale des V-VIIe siècles, il ne diffère guère de celui pratiqué, non moins d'un millénaire auparavant, en terre de Canaan (3). Représentant visible de la divinité, l'arbre bénéficiait des mêmes rites cultuels dont étaient l'objet les pierres sacrées et les statues des dieux. Le culte des arbres introduisit dans la société nomade un certain mode de stabilité, en constituant des points de repère, autour desquels se donnaient périodiquement rendez-vous les tribus au cours de leurs transhumances.

Les arbres sacrés les plus célèbres du Ḥiǧâz étaient, d'une part, la *samura* (*spina aegyptiaca*) de Naẖla, qui incarnait al-ʿUzzä

---

(1) *Ib.*, I, 866; comp. *Jonas*, **3**, 1 sqq.

(2) Azraqî, 77; Ibn al-Aṯîr, II, 192.

(3) Sur le culte des arbres sacrés, cf. Krehl, *Über die Religion der vorisl. Araber*, ch. III (p. 74 sqq.); W.R. Smith, *Religion of the Semites*, 185 sqq.; Lagrange, *Ét. sur les religions sémitiques*[2], 169-180; Dhorme, *La religion des Hébreux nomades*, 128 sqq.

(cf. *infra*, p. 164 sqq.), et, d'autre part, Ḏât Anwâṭ, épithète probable de la même divinité (cf. *infra*, p. 58). Ils n'étaient certainement pas les seuls arbres sacrés de l'Arabie, où tout grand arbre verdoyant et ombrageux devait jouir d'une vénération particulière. La permanence de sa verdure, en dépit de la sécheresse destructive de toute vie qui sévit tout autour, portait les voyageurs, les bergers et les caravaniers à croire qu'un être extraordinaire y habitait et que « c'était son esprit qui [lui] donnait la vigueur » (1).

Avant leur conversion au Christianisme, « les habitants de Nağrân, dont la religion était [jusqu']alors celle des Arabes, adoraient un long palmier qui se trouvait chez eux; ils célébraient une fête chaque année, à l'occasion de laquelle ils y accrochaient tout beau vêtement qu'ils trouvaient et les parures des femmes; puis, ils demeuraient auprès de ce palmier toute la journée » (2).

Cet état d'esprit qui disposait les Arabes au culte des arbres, est attesté par divers faits relatés par la tradition, témoignant du profond respect qu'ils éprouvaient à leur égard.

Expliquant l'onomastique al-Maqṭa', montagne située à proximité de la Mekke, al-Azraqî dit qu'avant l'Islam, « quand les Mekkois quittaient le territoire sacré (*ḥaram*), ils portaient au cou et faisaient porter à leurs montures des guirlandes faites des arbrisseaux à épines du *ḥaram*. Quand on rencontrait l'un d'eux, on se disait: « Celui-ci est de la famille d'Allâh » (3) et, en conséquence, on ne lui opposait point d'obstacle. Lorsqu'ils rentraient

---

(1) Cette pensée, notée par JAUSSEN, *Coutumes des Arabes au pays de Moab*, 334, chez les habitants actuels de la terre de Moab, correspond certes à celle qui traversait l'esprit des voyageurs de tous les temps dans les contrées désertiques ou semi-désertiques de la terre arabe.

(2) ṬABARÎ, I [2], 922.

(3) هذا من اهل الله. On pourrait donner à *ahl* le sens d'« habitant », mais alors Allâh s'identifierait avec le lieu sacré; on pourrait également traduire par « celui-ci appartient à la tente d'Allâh ». Le terme existe en sud-arabe, dans une expression analogue: *Ahl 'Aṯtar*, désignant une « communauté de prêtres ou confrérie attachée à un temple de 'Aṯtar » (RYCKMANS, *Noms propres*, I, 27 sq.). On hésite beaucoup à conférer un caractère sacerdotal quelconque à la communauté vivant autour du sanctuaire mekkois.

dans le *ḥaram*, ils se trouvaient en sécurité; étant alors à al-Maqṭaʿ, ils « coupaient » leurs guirlandes et celles de leurs montures (1).

Objet de crainte et tremblement, les arbres du *ḥaram* ne pouvaient être coupés impunément. Quand Quṣayy voulait mettre en œuvre le plan d'urbanisation consistant à rassembler les Qurayšites autour du sanctuaire de la Mekke, ses contribules n'eurent pas assez d'audace pour couper les arbres du *ḥaram* qui se trouvaient dans les campements qui leur avaient été assignés; c'est Quṣayy lui-même qui dut le faire; il fut par la suite secondé (2).

Des sanctions frappaient ceux qui osaient toucher au bois sacré: un arbre coupé équivalait à une vache, un pigeon tué, à une brebis (3). Des marchands syriens furent châtiés pour avoir chassé, dans le *ḥaram*, une gazelle pour la manger (4). Un *ḥadîṯ* précise le genre d'animaux qu'il est permis de tuer dans le *ḥaram* et en état d'*iḥrâm*. Ce sont « le corbeau, le milan, la souris, le chien enragé et le scorpion ». ʿUmar b. al-Ḫaṭṭâb y ajouta le serpent; « c'est, dit-il, un ennemi qu'il faut tuer là où on le trouve » (5).

Non seulement les arbres et les animaux du *ḥaram* sont sacrés, mais aussi sa terre et ses pierres. « Il n'est pas louable selon certains juristes, d'emporter hors du *ḥaram* de sa terre et de ses pierres, comme il n'est pas louable d'y faire entrer de l'extérieur de la terre et des pierres » (6); ce qu'Ibn az-Zubayr exprimait par ce précepte: « Ne mêlez pas le non-sacré au sacré! » (7).

Même en dehors du territoire sacré de la Mekke, certains faits attestent le respect religieux qu'avaient les Arabes à l'égard des arbres.

---

(1) Azraqî, 155; plus loin, l'auteur fournit une autre explication de ce nom de lieu: c'était, dit-il, une carrière où les Mekkois « coupaient » des pierres dures (p. 489).

(2) Ṭabarî, I[3], 1097.

(3) Azraqî, 272 sq.

(4) *Ib.*, 375.

(5) *Ib.*, 377. Une tradition de ʿAṭâʾ dit: « Tue le serpent (*ǧânn*) aux deux raies (semblables aux feuilles du palmier nain); car il est prescrit de le tuer » (*ib.*, 379).

(6) *Ib.*, 379.

(7) *Ib.*, 380.

C'est ainsi que Ḥarb b. Umayya et Mirdâs b. Abî 'Âmir as-Sulamî auraient été tués par les djinns pour avoir brûlé les arbres d'un village, afin d'aménager des terres cultivables (1).

La hantise du culte des arbres est restée longtemps dans les esprits, à tel point que le calife 'Umar dut faire couper, de nuit, l'arbre sous lequel fut prêté le serment enthousiaste de Ḥudaybiyya, par quatorze cents fidèles décidés à suivre Mahomet jusqu'à la mort; car « il avait appris que les gens le fréquentaient, le visitaient et y cherchaient bénédiction; il redouta qu'il ne fût adoré comme avaient été al-Lât et al-'Uzzä (2).

Jusqu'à nos jours, ce penchant est encore vivace dans le cœur des Arabes. S. I. Curtiss (3) releva, en terre d'Islam, des vestiges de culte d'arbres sacrés, considérés comme demeures de *walî*s ou saints; la même constatation fut faite par A. Jaussen chez les Arabes de Transjordanie (4). A. Sprenger dit avoir vu à Damas un olivier (Sittî Zaytûn), dans un coin de rue, honoré par les femmes qui désiraient avoir des enfants (5).

Toutefois, l'Islam qui a tout soumis à Allâh et à son Prophète, enregistre la reconnaissance de la prophétie de ce dernier par les pierres et les arbres. « Toute pierre et tout arbre par lesquels il passait, dit la tradition biographique, s'exclamaient: « Salut à toi, ô Envoyé de Dieu! » Il regardait à droite, à gauche et derrière lui et ne voyait rien » (6). Dans le contexte des prédictions, émanant de toutes les catégories de l'être, annonçant la venue du Prophète

---

(1) *Aġ.* **6**, 92; comp. *ib.* **20**, 136.

(2) Yâqût, III, 261; cf. autres réf. ap. Gaudefroy-Demombynes, *Mahomet*, 166, n. 2. Cet arbre est mentionné dans *Cor.* **48**, 18.

(3) *Primitive Semitic Religion To-day*, Londres 1902, 90 sqq.

(4) *Coutumes des Arabes au pays de Moab*, 330-34.

(5) *Das Leben und die Lehre des Moḥammeds*, Berlin 1861-65, II, ch. 8, p. 10 sq. Non loin de nous, dans les premières années de la dernière décennie, la foule des pèlerins qui se pressait autour de la tombe et de l'ermitage du moine Charbel Maḫlûf, à 'Annâyâ, au Liban, dépouillait les chênes de leurs branches et de leurs écorces pour en faire des potions miraculeuses.

(6) Ibn Sa'd, I, 1, p. 102.

(cf. *La divination arabe*, pp. 81-88), les arbres et les pierres gagneraient à être identifiés avec les *samurât* et les bétyles du paganisme arabe.

Ainsi, en dehors du rôle qu'il joue dans le culte et l'oracle, l'arbre ne semble pas avoir servi dans la divination en Arabie, alors qu'ailleurs, au dire de Dhorme, « l'arbre, par ses branches, ses feuilles, ses fleurs, ses fruits, est un des agents les plus employés pour la divination » (1). Suivant une comparaison attribuée à Platon, « l'homme est une plante céleste; la preuve en est qu'il est semblable à un arbre renversé dont la souche est vers le ciel et les ramifications vers la terre » (2). C'est probablement dans cette image primitive qu'il faudrait chercher l'origine du pouvoir surnaturel conféré à l'arbre et de son incarnation de la divinité.

Ce sommaire des principales caractéristiques des religions arabes nous laisse entrevoir les conceptions religieuses et intellectuelles qui étaient celles des membres du corps sacerdotal et divinatoire de l'Arabie ancienne. Ayant étudié la diversité de leurs fonctions et le rôle précis qu'ils occupaient dans la société nomade et semi-nomade qui était la leur (3), il nous reste à décrire les divinités qu'ils adoraient et les sanctuaires qu'ils desservaient (4).

---

(1) *La religion des Hébreux nomades*, 157.
(2) Mas'ûdî, IV, 65.
(3) Cf. *La divination arabe*, pp. 91-130.
(4) Pour les instruments du culte et de la divination dont ils disposaient, cf. *ibid.*, pp. 131-176.

CHAPITRE DEUXIÈME

LE PANTHÉON DE L'ARABIE CENTRALE

Travaux antérieurs.

Il y a un siècle, G. Freytag dressa une liste des noms des divinités et des sanctuaires arabes, dans son *Einleitung in das Studium der arabischen Sprache* (1); il les glana dans le *Qâmûs* du Fîrûzâbâdî et dans la géographie anonyme intitulée *Marâṣid al-iṭṭilâ'* (2). En 1887, J. Wellhausen, partant du *Mu'ǧam al-Buldân* de Yâqût ar-Rûmî (3), lequel reproduit largement sinon intégralement *K. al-aṣnâm* d'Ibn al-Kalbî (4), reprit la même liste, en lui adjoignant

---

(1) Parue à Bonn en 1861; cf. pp. 341-57 (divinités) et pp. 365-69 (sanctuaires).

(2) *Marâṣid al-iṭṭilâ' 'alä asmâ' al-amkina wa-l-biqâ'. Lexicon Geographicum*, éd. T. G. J. Juynboll (œuvre posthume éd. par son fils A. W. T. J), I-VI, de 1852-64. Géographie très sobre par rapport à celle de Yâqût, dont elle est probablement un *compendium*, fait par un auteur dont le nom reste indéterminé (cf. Introduction, vol. IV). Les trois volumes de notes (IV, V, VI) sont d'un grand intérêt; en effet, Juynboll y donne un matériel bibliographique très riche sur beaucoup de noms géographiques. Avant Freytag, Ed. Pococke, *Specimen historiae Arabum* (Oxford 1649), commenta un passage d'Abû l-Faraǧ b. al-'Ibrî (Barhebraeus) relatif aux noms des divinités arabes; cf. également E. Osiander, in ZDMG 7/1853, pp. 463-505.

(3) Éd. Wüstenfeld, I-VI, Leipzig 1866-73.

(4) Éd. Aḥmad Zakî Pâšâ, Le Caire 1914; 2e éd., Dâr al-Kutub, Le Caire 1924; éd. reproduite avec trad. allemande et introd. par Rosa Klinke-Rosenberger, Leipzig 1941 (*Sammlung orientalischer Arbeiten*, 8); c'est le texte qui figure dans cette thèse que nous citerons. Cf. aussi l'éd. et la trad. anglaise de N. A. Faris, Princeton 1952. Sur cet opuscule, cf. H. S. Nyberg, *Bemerkungen zum „Buch der Götzenbilder" von Ibn al-Kalbî*, in *Dragma Martino P. Nilsson Dedicatum*, Lund 1939 (*Skrifter utgivna Svenska institutet i Rom*, ser. 2, 1), pp. 346-366; Marmadji, *Les dieux du paganisme arabe d'après Ibn al-Kalbî*, in RB 35/1926, pp. 397-420.

un commentaire comprenant tout ce que l'on savait, à cette époque-là, sur chacune de ces divinités (1). Il aurait été inutile de reprendre cette question après Wellhausen, si les matériaux historiques et épigraphiques ne s'étaient accumulés et qu'une nouvelle mise au point n'était devenue nécessaire.

Liste alphabétique des noms divins.

En nous fondant sur un nouvel examen approfondi des sources arabes, fait à la lumière des récentes découvertes archéologiques et épigraphiques (2), nous nous proposons de donner une liste des noms des divinités arabes, rangés selon l'ordre alphabétique et suivis chacun d'un résumé de ce que nous savons actuellement à son sujet.

'AB'AB. Suivant Yâqût, III, 606 (= *Marâṣid*, II, 233), « c'était une idole des Quḍâ'a, distincte de Ġabġab ». Toutefois,

---

(1) Cf. *Reste arabischen Heidentums*, 1re éd., Berlin 1887 (*Skizzen u. Vorarbeiten*, III); 2e éd. élargie Berlin 1897; rééd. à Berlin en 1927 et 1961. Cf. recensions de Nöldeke, in ZDMG 41/1887, pp. 707-726, et de O. Eissfeldt, in OLZ 1928, p. 36. Nous citons la rééd. de 1961; cf. pp. 13-68. Une telle liste se retrouve, moins complète, dans les introductions aux vies de Mahomet et dans certaines monographies sur les anciens Arabes et sur les origines de l'Islam. Il est superflu de les inventorier ici (cf. Bibliographie). En dehors de cette littérature, on peut signaler, bien qu'il n'apporte rien de nouveau, E. Blochet, *Le culte d'Aphrodite-Anahita chez les Arabes du Paganisme*, Paris 1902, pp. 22-24. Une excellente mise au point bibliographique est donnée par J. Henninger, in *L'Antica Società Beduina*, Rome 1959 (*Università di Roma, Studi Semitici*, 2), p. 115 sqq.

(2) Notamment G. Ryckmans, *Les noms propres sud-sémitiques*, I-III, Louvain 1934-35 (*Bibl. du Muséon*, 2), cf., en particulier, I, 1-35; id., *Les religions arabes préislamiques*, 2e éd., Louvain 1951 (*Bibl. du Muséon*, 26); la 1re éd. avait paru dans M. Gorce et R. Mortier, *Histoire Générale des Religions*, Paris 1947, t. IV, pp. 307-332 et 526-534 (cf. c.-r. Éd. Dhorme, in RHR 133-34/1947-48, pp. 34-48 = *Recueil*, 736 sqq.); R. Dussaud, *La pénétration des Arabes en Syrie avant l'Islam*, Paris 1955 (*Institut Fr. d'Arch. de Beyrouth, Bibl. Arch. et Hist.*, t. LIX); D. Schlumberger, *La Palmyrène du Nord-Ouest*, suivi du *Recueil des Inscriptions sémitiques de cette région*, Paris 1951 (*ibid.*, t. XLIX); S. Moscati..., *Le antiche divinità semitiche*, Rome 1958 (*Università di Roma, Studi Semitici*, 1); etc.

selon T'A **1**, 81 et 123, s'appuyant sur Ibn Durayd et d'autres, ce n'est autre qu'al-Ġabġab.

Ce dernier est, selon Yâqût, « le lieu où on égorgeait les victimes des sacrifices (*manḥar*) à Minä; c'est une petite montagne (1). On a dit que les [Banû] Mu'attib b. Qays avaient un sanctuaire (*bayt*) appelé Ġabġab, auquel ils se rendaient en pèlerinage, comme ils se rendaient à l'illustre sanctuaire (= la Ka'ba). On a dit également qu'al-Ġabġab était l'endroit où on égorgeait les victimes des sacrifices à al-Lât et à al-'Uzzä à Ṭâ'if et où l'on déposait (*ḫizâna*) les offrandes qui leur étaient faites. On a dit que c'était un sanctuaire (*bayt*) à Manâf, l'idole qui était vis-à-vis de la Pierre Noire et qui avait deux Ġabġab noirs en pierres, entre lesquels étaient immolées les victimes. Le Ġabġab est une pierre que l'on dresse (*yunṣab*) devant l'idole... semblable à la pierre milliaire dressée à une distance de trois parasanges de la ville...

[Au sanctuaire d']al-'Uzzä, [il y] avait un endroit où l'on égorgeait les victimes (*manḥar*) qu'on lui offrait; il s'appelait al-Ġabġab... Les viandes des victimes offertes (*hadâyâ*) étaient distribuées aux présents » (2).

Telle qu'elle est définie dans ce texte, la fonction du Ġabġab correspond bien à celle du puits (*ǧubb*) qu'Abraham aurait « creusé à l'intérieur du sanctuaire (de la Mekke), à droite en entrant, pour

---

(1) *Ǧubayl* (comp. le nom ancien et actuel de l'antique Byblos; phén. *Gbl*); le mot peut être décomposé en *ǧub(b)-El*, le puits d'El. Or il existe en Assyro-Babylonie un dieu Gibil, dieu du feu (Deimel, 92; Tallqvist, *Götterep.*, 313 sqq.), qui est en rapport avec l'*agubbu*, le puits contenant l'eau primordiale qui sert à la purification. L'*agubbu*, « eau de consécration » (Bezold, 15), relie le sanctuaire à l'*apsu*, l'Océan (cf. Fossey, *Magie assyrienne*, Paris 1902, *Bibl. de l'École Pratique des Hautes Études*, **15**, p. 185, l. 50; 245, l. 67; 423, l. 4; 427, l. 21 sq.). Le *ǧubb* est la porte vers le monde inférieur; on y dépose des dons pour apaiser les divinités du Tehôm (Wensinck, *The ideas of the western Semites concerning the navel of the earth*, in *Verhandelingen der Koniuklijke Akademie van Wetenschappen*, *Afd. Letterk.*, N.R., 17/1917, p. 29 sq.); cf. analogies à Hiérapolis et à Jérusalem, ap. Wellhausen, *Reste*², 103.

(2) III, 772-73. Autres réf. ap. Wellhausen, *Reste*², 103, n. 1.

servir de trésor (*ḫizâna*) » (1), « où l'on déposait les bijoux et les objets que l'on offrait au sanctuaire » (2).

En somme, le Ġabġab était un autel de sacrifice, placé au bord d'un fossé ou un puits (desséché), dans lequel s'écoulait le sang des victimes offertes à l'idole dressée à proximité de cet autel; on déposait, à cet endroit, les offrandes faites à l'idole. Cet autel, fait de pierre, finit par bénéficier des honneurs du culte et par se confondre progressivement avec le bétyle (souvent anonyme) au culte duquel il servait.

Zamzam, le puits sacré de la Mekke, dont l'eau guérit et assouvit (3), était-il un Ġabġab? Selon une légende assez développée dans la littérature de la *Sîra*, les Histoires universelles et les chroniques, ʿAbd al-Muṭṭalib, aïeul du Prophète, y aurait trouvé deux gazelles en or, sept épées et cinq boucliers (4). Toutefois, ce puits qui, selon la tradition, aurait été creusé par Ismaël, serait à l'origine et du sanctuaire et de la ville (5). D'ailleurs, l'existence de ces objets est expliquée comme ayant été cachés par les Ǧurhumites lors de leur expulsion de la Mekke.

Signalons, enfin, un détail relatif au puits desséché de la Kaʿba (6): un serpent dont « le dos était noir, le ventre blanc et la tête semblable à celle d'un chevreau, en sortait tous les jours et surplombait le mur de la Kaʿba; chaque fois que quelqu'un s'en approchait, il se redressait, sifflait et ouvrait la bouche. On

---

(1) Azraqî, 31.

(2) *Aġ.* **13**, 109. Ce puits s'appelait également al-Aḫsaf ou al-Aḫšaf (Azraqî, 73); c'est là que ʿAmr b. Luḥayy aurait dressé la statue de Hubal qu'il avait apportée de Hît en Mésopotamie (*ib.* 31). Le nom al-Aḫsaf est expliqué par Azraqî (p. 170) par le fait qu'un Ǧurhumite tenta de voler ce qu'il y avait dans ce puits; mais une pierre tomba (*ḫusifa bihi*) et l'empêcha de sortir.

(3) Azraqî, 289 sq.; Ǧâḥiẓ, *Ḥayawân*, III, 44; Yâqût, II, 941-44.

(4) Ibn Hišâm, 94; Ibn Saʿd, I, 1, p. 50; Ṭabarî, I[3], 1088; Ibn al-Aṯîr, II, 8-9; Azraqî, 286 sq.; comp. Ibn al-Muǧâwir, *Mustabṣir*, II, 179:
اوّل بئر حفرت هي تلك التي حفرها هود عليه السلام في جامعه (بصنعاء)

(5) Wellhausen, *Reste*[2], 76, n. 2.

(6) Appelé al-Aḫsaf que les Arabes prononçaient al-Aḫšaf (Azraqî, 73; *supra*, n. 2).

le redoutait ». Quand les Qurayšites décidèrent de rénover le sanctuaire, il s'opposait à sa destruction, jusqu'au jour où « un oiseau dont le dos était noir, le ventre blanc et les pattes jaunes, le saisit, le porta, le traîna et le fit entrer à Aǧyâd » (1).

'Â'IM. Idole des Azd as-Sarât, nommé dans un vers de Zayd al-Ḫayl aṭ-Ṭâ'î (2).

ALLÂH. Forme assimilée d'al-Ilâh qui est attesté dans la poésie ancienne; en effet, at-Tibrîzî dit qu'Allâh n'est qu'al-Ilâh; ce dernier est d'usage rare; il signifie: « Celui à qui le culte est dû » (3). Dans un vers de Ḥazâz b. 'Amr, des Banû 'Abd Manâf, al-Ilâh est nommé à côté de Ǧadd ou Gad (4). Sous cette forme, ce nom divin est totalement impersonnel. Or elle en est la forme primitive, correspondant à Il ou El, nom divin chez tous les Sémites, aussi impersonnel qu'Ilâh qui n'en est qu'une forme étoffée, courante en araméen, hébreu et arabe (5). La racine est soit *' w l*, soit *' y l*, faisant ressortir, dans les deux cas, l'idée de primauté (6).

---

(1) Ṭabarî, I³, 1135-6; Ibn al-Aṯîr, II, 31; Azraqî, 49, 105; comp. *Aġ.* **7**, 15, où il est dit qu'un épervier enleva un serpent qui s'était introduit dans une chaussure du Prophète; le même fait y est raconté à propos de 'Alî. A noter que *gubbû* désigne en accadien (orig. araméenne) une variété de serpent et sert de surnom à Tiamât (Bezold, 96) qui a pour symbole le dragon (Deimel 263).

(2) Ibn al-Kalbî, 25; Yâqût, III, 596; *Marâṣid*, II, 229; Ǧâḥiẓ, *Tarbî'*, 38, paragr. 66; *Aġ.* **16**, 57; Wellhausen, *Reste*², 66.

(3) In *Ḥamâsa*, 365: الذي يحقّ له العبادة ; cf. T'A **9**, 374 sq.

(4) *Ḥamâsa*, 731: لنا ابل... حبّ نابها جدّنا والالاه..., « Nous possédons une espèce de chameaux dont notre Ancêtre (ou Gad) et le dieu aiment les [plus] âgées d'entre elles »; ce qui vise probablement le vieillissement de la race de leurs chameaux; car les vieilles chamelles étaient offertes aux divinités (cf. *supra*, p. 5).

(5) L'accadien lui-même semble connaître cette forme; en effet, Al-la, Al-la-a et Al-la-a-a (= Allâ'â) sont attestés dans les noms théophores assyriens (cf. Tallqvist, APN, 251).

(6) Cf. détails ap. Dhorme, *La religion des Hébreux nomades*, 150 sq.; J. Starcky, *El, Dieu unique des anciens Sémites*, in *al-Machriq*, 54/1960, 368 sqq.;

Les anciens Arabes semblent avoir usé d'une forme encore plus étoffée : al-Lâh-um-ma, notamment dans une formule épistolaire par laquelle débutait tout document qu'ils écrivaient(1).

Sur l'origine de cette forme, il est difficile de se prononcer. Il peut s'agir d'une formation analogue à celle d'*il-um* ou *il-m*, en accadien, désignant le « dieu » au sing., ou bien d'un plur. comme *'lm* et *'lhm*, en ugaritique, et *Elôhîm*, en hébreu. Dans les deux cas, la désinence finale *-ma* aurait une portée emphatique, si tant est qu'elle avait toujours existé.

Dans l'autre hypothèse, le plur. ne serait qu'un vestige de la mimation — « nominal Endung in Singular auf -m » — qui était en vigueur au premier tiers du IIe millénaire dans les dialectes syro-palestiniens. Plus tard, cet usage incompris aurait été considéré comme désinence du plur. Il en est resté des traces notamment dans le vocabulaire mantique et dans l'onomastique, les deux domaines qui conservent le mieux les vestiges les plus antiques (2).

Entre Il et Ilâh, les deux principales réalisations phonétiques issues de ' *w l*, les Arabes ont établi un rapport étroit. En effet, Ibn Durayd nous dit à propos du nom propre sud-arabe

---

ID., *Le nom divin El*, in AO 17/1949, 383-86; M. H. POPE, *El in the Ugaritic Texts*, Leyde 1955 (notamment les deux premiers chapitres); J. BOTTÉRO, *Les divinités sémitiques anciennes en Mésopotamie*, in *Le antiche divinità semitiche*, *op. cit.*, pp. 38-40; DAHOOD, *ibid.*, 74 sq.; D. NIELSEN, in *Handbuch der altar. Altertumskunde*, *op. cit.*, 217-224.

(1) Cette formule est باسمك اللّهمّ , « En ton nom, [ô] al-Lâhum-ma », dont ṬABARÎ, I³, 1188, dit: فاتحة ما كانت تكتب قريش تفتتح بها كتابها اذا كتبت. Elle est présentée, dans l'épisode de la vieille djinn qui fait partie de la légende d'Umayya b. Abî ṣ-Ṣalt, comme datant de cet épisode (*Aġ.* **3**, 189). Comp. la forme Ilumma ap. H. RANKE, *Early Babylonian Personal Names*, Philadelphie 1905, 104b, que STAMM, 129, traduit par « Er ist Gott ».

(2) Sur ce phénomène, ses origines et ses conséquences théologiques, cf. A. JIRKU, *Die Mimation in den nordsemitischen Sprachen und einige Bezeichnungen der altisraelischen Mantik*, in *Biblica* 34/1953, pp. 78-80; ID., *Weitere Fälle von affermativem-ma in Hebräischen*, in *Vetus Testamentum* 7/1957, pp. 391-92; cf. *ibid.*, p. 201 sq.; H. CAZELLES, *La mimation nominale*, in GLECS 5/1948-51, pp. 79-81; H. D. HUMMEL, *Enclitic Mem in the North-West Semitic, especially Hebrew*, in JBL 76/1957, pp. 85-107 (réf.).

Šuraḥbîl (1) : « Nom que je suppose nağrânite ou syriaque (*suryânî*). Certains lexicographes ont dit: « Tout nom de la langue arabe contenant (la terminaison) *îl* est dérivé (*mansûb*) d'Allâh » (2).

Il n'est pas sans intérêt de mentionner, enfin, l'étymologie philosophico-théologique que donne du nom d'Allâh, Abû l-Baqâ' al-Kaffawî (m. 1094/1683) dans son *Encyclopédie des sciences* (3). « La racine du nom de la Majesté est *al-hâ'* qui est, dit-il, le pronom de la troisième personne; car, quand ils (= les hommes) réalisèrent le Vrai — loué soit-Il! — par leur intelligence, ils Le désignèrent par le *hâ'*; puis, quand ils ont appris qu'Il est — le Très-Haut — créateur des choses (existantes) et qu'Il en est le possesseur, ils ajoutèrent (au *hâ'*) le *lâm* de possession; (Son nom) est devenu alors Allâh » (4).

Il n'est pas dans notre intention de revenir sur les virtuosités des lexicographes arabes pour établir l'étymologie du nom Allâh(5) dont certains soupçonnaient toutefois l'origine étrangère (6), ni sur la conception arabe et islamique de la nature et des prérogatives

---

(1) Šaraḥ-bi-'il (cf. Ryckmans, *Noms propres*, I, 252; II, 130). Sur *'l* et [']lh (considéré par Ryckmans comme forme amplifiée de *'l*), cf. *ib.*, I, 1-3; sur *'Il* dans les inscriptions sud-arabes, cf. Jamme, *Panthéon*, 113-5.

(2) P. 98, l. 8; cf. Nöldeke, *Über den Göttesnamen El*, in *Monatsb. der K. Akad. der Wissensch. zu Berlin*, 1880, pp. 760-66. De tels théophores remontent très haut dans l'onomastique arabe; en effet, le chamelier ismaélite de David s'appelait Ôb-îl (I *Chr.* **27**, 30).

(3) *Kulliyyât al-'ulûm*, éd. Bûlâq 1253, p. 69; cité ap. Goldziher, *Beiträge zur Geschichte der Sprachgelehrsamkeit bei den Arabern*, in *Sitzungsb. der Akad. der Wissensch.*, Phil.-hist. Cl., 67, 1/1871, p. 216.

(4) واصل لفظة الجلالة الهاء التي هي ضمير الغائب لانّهم لمّا اثبتوا الحقّ سبحانه في عقولهم اشاروا اليه بالهاء ولمّا علموا انه تعالى خالق الاشياء ومالكهم زادوا عليه لام الملك فصار الله .

(5) L'essentiel des matériaux lexicographiques relatifs à ce sujet se trouve réuni ap. Sprenger, *Das Leben*, I, ch. III, Appendice: c). Quatre racines sont proposées: *l y h*, *l w h*, *' l h*, *w l h*.

(6) Ṯa'labî (cité ap. Sprenger, *loc. cit.*), par ex., dit: قال قوم اصله لاهاً بالسريانية وذلك ان في آخر اسمائهم مدّة كقولهم للروح روحاً... فلمّا طرحوا المدّة بقي لاه فعرّبته العرب وعرّفته ...

de la divinité qu'il désigne (1). Mais, en guise de preuve supplémentaire du caractère générique généralement reconnu de ce nom, citons, enfin, l'interprétation que donne 'Abd ar-Raḥmân b. Mahdî du *ḥadîṯ :* « Ne blasphémez pas contre *ad-Dahr* (2) ; car *ad-Dahr* est Allâh », interprétation fort appréciée par al-Ǧâḥiẓ qui la rapporte (3). Il dit: « Nous comprenons ce *ḥadîṯ* de la façon suivante: les gens ont dit: « Rien ne fait périr qu'*ad-Dahr.* » Entendant cela, le Prophète dit: « C'est Allâh » ; c'est-à-dire que celui qui fit périr les générations (*al-qurûn*), c'est Allâh fort et grand. Ils s'imaginèrent alors que ces paroles s'appliquaient à *ad-Dahr.* »

Ce passage révèle un état d'esprit permanent chez les Sémites, en général, et chez l'Arabe, en particulier, qui consiste à nommer la divinité, au visage voilé, par ses attributs et les caractéristiques de son action. Allâh, impersonnel, est certes plus aisément accessible à l'intelligence sous les traits du Sort implacable ou du Temps irréversible qui emporte les générations humaines.

En somme, Allâh nous semble avoir été, avant l'Islam, un appellatif applicable à toute divinité supérieure du panthéon arabe, alors que Ǧadd, l'ancêtre divinisé, et Ǧinn, en tant que génie des lieux, désignaient les divinités inférieures (4).

'AMM. Divinité lunaire connue par des inscriptions qatabânites, ṣafaïtiques et ṯamûdéennes (5). Winckler l'identifie à Wadd (6). Il pourrait avoir un rapport avec le culte des ancêtres, puisqu'avant de signifier « oncle paternel », *'amm* a désigné

---

(1) On peut voir à ce sujet WELLHAUSEN, *Reste*², 217 sq. ; C. BROCKELMANN, *Allah und die Götzen, der Ursprung des islamischen Monotheismus*, in ARW 11/1922, pp. 121 ; T. ANDRAE, *Mahomet*, 24-25.

(2) Ce terme a deux principales acceptions: le Temps ou la Fortune, le Sort.

(3) *Ḥayawân*, I, 166.

(4) C'est dans ce sens que nous en comprenons la juxtaposition dans le vers de Ḥazâz b. 'Amr, cité *supra*, p. 41, n. 4. Pour Ǧadd, cf. *infra*, p. 78 sqq.

(5) Cf. RYCKMANS, *Noms propres*, I, 26-27 ; II, 107.

(6) *Arabisch-Semitisch-Orientalisch*, *op. cit.*, 18.

l'« ancêtre » (cf. par ex. *Gen.* **25**, 8; autres réf. ap. GES. BUHL, s.v.; Gordon, *Ugaritic Textbook*, Glossary nº 1864). Par ailleurs, Yahwé est appelé *'am* d'Israël (*Osée* **4**, 4; *Is.* **2**, 6) (1).

'AMM-'ANAS. Il s'agit vraisemblablement du précédent, suivi du sud-arabe, *'ns* (aram. *ênaš*), l'homme (2). Ainsi, dieu Lune, 'Amm aurait été un dieu plus universel que Yahwé, *'am* d'Israël. Ce qu'Ibn Hišâm dit à son sujet semble confirmer sa prééminence dans le panthéon arabe; car il paraît être supérieur à Allâh. « Ḫawlân [tribu yéménite] avait, dit-il, une idole appelée 'Amm^u Anas^in... Ils lui donnaient une part de leur bétail et de leurs récoltes, laquelle part était à partager, prétendaient-ils, entre Allâh et lui. Si à la part de 'Amm-Anas venait s'ajouter quelque chose de celle fixée à Allâh, ils le lui laissaient; si, par contre, quelque chose de la part de 'Amm-Anas se trouvait dans celle d'Allâh, ils le lui restituaient » (3).

Même si ce récit n'était qu'un écho de *Cor.* **6**, 137 (4), il n'en révélerait pas moins le rôle prééminent de ce dieu.

---

(1) Opinion propre à NYBERG, *Bemerkungen zum ,,Buch der Götzenbilder" von Ibn al-Kalbî, op. cit.*, 364-65, qui renvoie à son ouvrage *Studien zum Hoseabuche*, Uppsala 1935, p. 27. Comp. les épithètes divines assyro-babyloniennes *DINGIR-a-ma*, « El est un oncle » ou « l'Oncle est dieu », et *da-da-i-lum*, « El est un ami » ou « l'Ami est dieu » (cf. STARCKY, in *Machriq* 54/1960, 374). Comp. aussi Amma, créateur et dieu suprême des Dogons (cf. M. GRIAULE, *Les Masques Dogons*, Paris 1938 (*Travaux et Mémoires de l'Institut d'Ethnologie*, 33), 43 sqq., 126 sq.

(2) *'ns* se retrouve dans le théophore Anas-Allâh (cité ap. WELLHAUSEN, *Reste*², 6), au sens de « homme d'Allâh » ou son « serviteur », à la manière de *Imru'*, dans Imru' l Qays ou Imru' Manât. Comp. RYCKMANS, *Noms propres*, II, 3 ('Ans, 'Ab-'Ans, 'Am-'Ans); comp. aussi le nom du célèbre juriste musulman Mâlik b. Anas, d'origine sud-arabe (GAL, G I, 175) et IBN DURAYD, 169.

(3) P. 53.

(4) « Ils fixèrent à Allâh une part des produits de leurs champs et de leur bétail, disant: « Ceci est à Allâh — telle était leur opinion — et ceci est à nos associés (*šurakâ'*). » Ce qui était à leurs associés n'arrivait pas à Allâh, mais ce qui était à Allâh arrivait à leurs associés. »

Ibn al-Kalbî dit la même chose de 'Umyânus (1) ou 'Umyânis (2); s'il s'agit de la même divinité (3), la lecture d'Ibn Hišâm est mieux fondée; car elle est attestée dans les inscriptions sud-arabiques (4) et dans le récit de St. Nil, où un prince sarrasin porte le nom de Αμμανης (5).

al-AŠHAL. Idole « aux yeux bleu-foncé » (6). Il est connu comme nom propre de personne en ṣafaïtique et en arabe (7).

ASḤAM. C'était une idole noire (T'A **8**, 332). Elle aurait été une divinité de pluie (*asḥama* se dit du ciel qui verse la pluie); elle aurait été également une divinité que l'on prenait à témoin, en prononçant un serment solennel, à l'occasion duquel on plongeait les mains dans le sang. Asḥam est connu comme nom propre de personne en ṣafaïtique (8) et en sud-arabe (9).

al-ASWAD. D'après un théophore, mentionné ap. WELLHAUSEN, *Reste*², 2, ('Abd al-Aswad), il aurait existé un dieu qui

---

(1) P. 27; cf. p. 122 sq., n. 317. D'après les *Marâṣid*, II, 277, à Ḫawlân au Yémen il existait une idole appelée 'Ummâ, qui n'était autre que 'Amm. YÂQÛT, III, 716, l'identifie à la divinité à laquelle fait allusion *Cor.* **6**, 137, à savoir 'Umyânis (III, 731; *Marâṣid*, II, 282).

(2) YÂQÛT, III, 731.

(3) Rien ne nous permet jusqu'ici de penser autrement.

(4) Cf. RYCKMANS, *Noms propres*, II, 108.

(5) Éd. Possinus, Paris 1639, p. 97 (τῷ Αμμανῇ); WELLHAUSEN, *Reste*, 1re éd., p. 21, supprimé dans la 2e éd., p. 24. Avec MORDTMANN, in ZDMG 31/1877, p. 87, Wellhausen lit: 'Ammî-Anas; il est suivi par RYCKMANS, *Les religions arabes préislamiques*, 17.

(6) TIBRÎZÎ, in *Ḥamâsa*, 8; T'A **7**, 402, le mentionne en se référant à Ibn al-Kalbî.

(7) RYCKMANS, *Noms propres*, I, 206. Comme nom théophore, cf. 'Abd al-Ašhal, in T'A, *loc. cit.* et ap. WELLHAUSEN, *Reste*², 2.

(8) RYCKMANS, *op. cit.*, I, 148: '*sḥm*.

(9) *Ibid.*, I, 145: '*sḥm* qui existe en arabe au sens de « noir ». Siḥm et Siḥmân sont employés par les 'Ötâbe de l'Arabie centrale comme noms de chiens (cf. J. J. HESS, *Beduinennamen aus Zentralarabien*, in *Sitzungsb. der Heidelberger Akad. der Wissench.*, Phil.-hist. Kl. 1912, 19. Abhand., p. 28).

s'appelait al-Aswad, « le Noir ». C'est aussi le nom d'une haute montagne entre le Ḥiǧâz et le Naǧd (YÂQÛT, I, 270).

'AṮAR. Idole des [Banû] Bakr b. Ǧabala al-Kalbî; ils lui rendaient un culte (1). Nom abrégé, syncopé et apocopé de 'Aṯ[t]ar-[Samīn], connu probablement aussi sous la forme de 'Atar (2), laquelle semble être plus archaïque, puisqu'elle existe, comme nom de divinité arabe, en accadien, où elle est transcrite ᵈA-tar [-qu-ru-ma-a] et A-tar[-sa-ma-a-in] (3). 'Tr, lu 'Aṯar ou 'Atar, est largement attesté, comme variante du nom de 'Aṯtar ou 'Astar, dans les inscriptions de l'Arabie du Sud et du Nord (4). 'Aṯar est, par conséquent, le dieu stellaire Vénus, tel qu'il était conçu chez les Arabes du Sud (cf. *infra*, s. Ba'l).

AWÂL. De la racine ' *w l* qui donna El et al-Lâh (cf. *supra*, s. Allâh). Il est mentionné par YÂQÛT (I, 395) sous cette forme comme idole des Bakr et Taġlib b. Wâ'il, et, in *Ḥamâsa* (422, l. 24), sous la forme Iyâl, de la racine ' *y l*. En arabe, les deux formes sont des *maṣdars* (5) de ' *w l*, « diriger, administrer, présider aux

---

(1) *Usd*, I, 203.

(2) Cf. YÂQÛT, III, 611 et WELLHAUSEN, *Reste*², 67, où on lit 'Itr; nom d'une montagne au sud de Médine, nom du sacrifice de petit bétail fait au mois de Raǧab, à l'époque préislamique; d'où *al-'itr* est devenu *aṣ-ṣanam yu'tar lahu* (T'A 3, 388, l. 10 *ab fine*). Il n'est pas impossible que les sacrifices de Raǧab, supprimés par l'Islam, n'aient été en rapport avec le culte de 'Aṯtar; leur nom serait issu du sien.

(3) Cf. réf. in *Reallexikon der Assyriologie*, I, 127. Forme d'origine araméenne, attestée en assyrien (cf. TALLQVIST, ARN, 252); elle a survécu dans le nom de la déesse syrienne Atar-gatis.

(4) JAMME, *Panthéon*, 85-100; RYCKMANS, *Noms propres*, I, 27 sq.; 405 (*'trsm*) et II, 111; ID., *Les religions arabes préislamiques*, 23 (chez les Ṣafaïtes). 'Aṯtar (allégé en 'Aṯr), nom d'une localité au Yémen et d'une montagne à Tabâla (*Marâṣid*, II, 237; YÂQÛT, III, 615; IV, 954, l. 5), en est certes une forme contractée. Sur l'étymologie de '*ṯr* = *ġṯr*, « se couvrir d'une riche végétation », cf. J. PLESSIS, *Études sur les textes Ištar-Astarté*, Paris 1921.

(5) L'*alef* dans اوال peut être le résultat d'un allongement emphatique (à moins qu'on ne veuille y voir une forme *fa''âl*). De toute manière, Uwâl, tel

destinées d'un groupe d'hommes», donc, idée de primauté. Il s'agit, par conséquent, d'une variante du nom d'El et d'al-Lâh.

'AWḌ. Il s'agit de *'wṣ*, éponyme araméen ayant désigné aussi dans la Bible le pays d'Édom et le groupement de tribus qui l'habitaient (1). Il aurait désigné par la suite une divinité garante du pacte qui unissait ces tribus. Les 'Anaza, adorateurs de 'Awḍ(2), l'auraient connu et adopté au cours de leurs migrations. On le rencontre comme nom de divinité (3) et comme nom de clan (4) en liḥyânite (5). Les lexicographes arabes, ignorant l'origine lointaine de cette divinité, en ont identifié le nom à l'adverbe *'awḍ* qui s'emploie avec une négation dans le sens de «jamais» (6).

Le fait que 'Awḍ se trouve mentionné dans un vers relatif à Sa'îr (7), «idole des 'Anaza» (8), semble fonder l'origine édomite

---

que prononce WELLHAUSEN, *Reste*², 64, suivant YÂQÛT, I, 395, et suivi par RYCKMANS, *Noms propres*, I, 1 (comp. cependant *ib.*, I, 284) ne semble se justifier que dans le cas où il s'agirait d'une variante vocalique dialectale. W. R. Smith établit une connexion entre Wâ'il, l'éponyme des Banû Taġlib, adorateurs de Awâl, et Awâl qui devient l'équivalent de *wi'âl*, «asile» et, par conséquent, nom du sanctuaire du dieu plutôt que celui du dieu lui-même (*Kinship*, 194).

(1) Cf. W. R. SMITH, *Kinship*, 260 sq.; NÖLDEKE, in ZDMG 40/1887, p. 183; réf. bibliques ap. GES.-BUHL, 573.

(2) IBN AL-KALBÎ, 25 (fin); selon T'A **3**, 276, **5**, 58, citant le même Ibn al-Kalbî, elle était l'idole des Banû Bakr b. Wâ'il.

(3) RYCKMANS, *Noms propres*, I, 26; ID., *Les religions arabes préislamiques* 18 et 19.

(4) *Ibid.*, I, 308.

(5) On le trouve comme nom de personne dans les tribus de l'Arabie centrale (cf. HESS, *Beduinennamen aus Zentralarabien*, *op. cit.*, 42). Le prénom 'Uwaḍ, assez courant en terre d'Islam, devrait en rappeler le souvenir.

(6) Ils sont suivis par des Orientalistes, tels MOVERS, *Die Phönizier* (Leipzig, 1841), I, 263; CHWOLSON, *Die Ssabier und der Ssabismus* (St. Pétersbourg 1856), II, 608; LENORMANT, *Sur le culte payen de la Kâabah*, *op. cit.*, 167 sqq., où 'Awḍ = Saeculum, χρόνος.

(7) Plus exactement Se'yr. La lecture Sa'yr est préférable à Su'ayr, bien que cette dernière soit plus fréquente (cf. WELLHAUSEN, *Reste*², 61, citant BAKRÎ, *Mu'ǧam*, 55, et L'A, VI, 31).

(8) IBN AL-KALBÎ, 25 sq.; YÂQÛT, III, 94; *Marâṣid*, II, 33; T'A **3**, 276; **5**, 58; WELLHAUSEN, *Reste*², 61; RYCKMANS, *Les religions arabes préislamiques*, 17.

de cette divinité; car Sa'îr qui suivit la même évolution que 'Awḍ, désigne dans la Bible la terre d'Édom, avant son occupation par les fils d'Ésaü (1). Dans ces conditions, l'absence des noms de ces divinités du panthéon de l'Arabie du Sud n'est point surprenante (2). Par contre, la présence de Sa'îr dans la Palmyrène du Nord-Ouest n'étonne pas (3).

Dans la racine arabe *s ' r*, il y a l'idée de feu, flamme, fureur, violence; l'hébreu et le palmyrénien y ajoutent l'idée de vent et de tempête; ce qui pourrait faire de Sa'îr un dieu de l'orage.

al-'AWF. Connu par des noms théophores (4). La racine signifie, dans plusieurs langues sémitiques, comme dans l'ancien égyptien et le copte (5), « voler, planer » et « oiseau, volatile ». En arabe, il désigne les oiseaux de présage, puis l'omen qu'ils fournissent; d'où le nom de *'â'if* donné à l'ornithomancien (6).

Al-'Awf aurait été donc un dieu à forme d'oiseau et le patron de l'ornithomancie.

ÂZAR. Idole dont le *sâdin* était Târaḫ, père d'Abraham, selon certains commentateurs de *Cor.* **6**, 74 (7). Nous ne disposons

---

(1) *Gen.* **36**, 9 (Mont Sa'yr), 21 (les Hurrites, fils de Sa'yr), 30 (la terre de Sa'yr). A noter que les noms de Yaqdum et Yaḏkur, les deux fils de 'Anaza, dont la descendance sacrifiait à as-Sa'yr (IBN AL-KALBÎ, 26; YÂQÛT, *ib.*), ressemblent étrangement par leur formation à ceux de Ya'ûš et Ya'lam, deux des nombreux fils d'Ésaü (*Gen.* **36**, 5, etc.). Sur ce dernier, al-Layṯ dit (in T'A **4**, 414): عيصو بن اسحاق ابن ابراهيم عليهما السلام المدفون بقرية تسمّى سيعير بين بيت المقدس والخليل وقد تشرّفت بزيارته والمبيت عنده وهو ابو الروم.

(2) H-s'r (avec l'article comme en arabe) est connu en liḥyânite (cf. RYCKMANS, *Noms propres*, I, 153).

(3) Cf. D. SCHLUMBERGER, *La Palmyrène du Nord-Ouest*, 154 sq. (représenté à chameau).

(4) IBN HIŠÂM, 306, l. 15; 836, l. 5; IBN AL-AṮÎR, III, 147, l. 19; *Aġ.* **17**, 52, l. 7; Nöldeke, ap. WELLHAUSEN, *Reste*², 3.

(5) Cf. GES.-BUHL, 572 sq. et 919 (araméen biblique); RYCKMANS, *Noms propres*, I, 160.

(6) Cf. *La divination arabe*, 432 sqq.

(7) Cf. T'A **3**, 12 (*in fine*); ṬABARÎ, *Tafsîr* (Le Caire, 1321 h.), VII, 146.

d'aucune donnée historique sur cette divinité. En arabe, comme en ṣafaïtique (1), *a z r* signifie « force », « assistance ». Par ailleurs, la même racine donna *izâr, mi'zar,* « voile ». S'agit-il, par conséquent, d'une divinité guerrière (2) ou d'une divinité voilée? Le Coran (**6**, 74) donne le nom de Âzar au père (3) d'Abraham. S'agit-il d'un ancêtre divinisé? Faudrait-il, enfin, le rapprocher de l'assyro-babylonien ᵈAsar, lequel fut mis en rapport avec Osiris (4)?

'AZÎZ. Inconnu, comme nom divin, ailleurs qu'à Palmyre (5). Il est connu comme nom propre de personne en minéen (?) et en ṣafaïtique. Le fém. est 'Azîzat, en ṣafaïtique, et 'Izzat, en sud-arabe (6); ce qui rend peu probable l'opinion qui fait de 'Azîz le parèdre d'al-'Uzzä (7). Selon W. R. Smith, 'Azîz apparaît dans plusieurs inscriptions de Dacie, avec la titulature de « bonus puer phosphorus Apollo Pythius » (8) qu'il met en rapport avec Ḏû š-Šarä et Quzaḥ, tous deux attributs du dieu de l'Éclair (9).

---

(1) Ryckmans, *Noms propres*, I, 42.

(2) L'expression *šadda bihi azrahu*, « s'appuyer sur quelqu'un, tirer de lui sa force », peut être suggestive à ce sujet; elle est utilisée par Moïse, dans le Coran, au sujet de son frère Aaron (**20**, 31).

(3) Certains commentateurs font de *abîhi* l'équivalent de '*ammihi*; cf. T'A, *loc cit.*: انّما سمّي العمّ ابا على ما جرى عليه القرآن العظيم على عادة العرب لأنهم كثيرًا ما يطلقون الاب على العمّ .

(4) Deimel, 66.

(5) Cf. Schlumberger, *op. cit.*, 122: 'ZYZW (comp. '*zw* en ṣafaïtique, ap. Ryckmans, *op. cit.*, 161).

(6) Ryckmans, *ib.*; comp. p. 26 ('Azîz-Lât).

(7) J. H. Mordtmann jr., *Mythologische Miscellen: Der semitische Apollo* (pp. 552-69), in ZDMG 32/1878, 565, démontra que Lucifer est le titre du dieu Azizus, masc. de 'Uzzä, laquelle était adorée à Édesse au temps de l'empereur Julien.

(8) Phosphorus = Lucifer, ap. St. Jérôme; Puer-Dusarès, dit « divin enfant », ap. St. Épiphane; Apollo Pythius = dieu à archet (réf. ap. W. R. Smith, *op. cit.*). A Palmyre, Azizou fait partie du groupe des dieux cavaliers (Schlumberger, *op. cit.*, 125).

(9) *Kinship*, 292 sq.

Ainsi, ʿAzîz ne dériverait pas de ʿ *z z*, exprimant la force et la puissance, tel qu'il s'est conservé en Islam, comme attribut d'Allâh (1), mais de l'accadien *ezêzu*, « irrité », dont les dérivés servent à qualifier Ištar en tant que déesse de la guerre (2).

BÂĞAR. Selon Ibn Durayd (3) et d'autres sources (4), on lit Bâğar; mais l'on trouve également Bâḥar (5), susceptible d'être rapproché de la divinité éthiopienne Beḥêr (6), si tant est que cette lecture soit la vraie. Selon Ibn Durayd, Bâğar était l'idole des Azd et de leurs voisins les Ṭay' et les Quḍâʿa.

al-BAĞĞA. Une addition marginale au *K. al-aṣnâm* d'Ibn al-Kalbî (7) cite le *ḥadîṯ* suivant: « Acquittez-vous de vos aumônes légales; car Allâh vous a débarrassés d'as-Suğğa et d'al-Bağğa » (8). Le commentateur dit qu'as-Suğğa était une idole; quant à al-Bağğa,

---

(1) Y. MOUBARAC, *Les noms, titres et attributs de Dieu dans le Coran et leurs correspondants en épigraphie sud-sémitique*, in *Le Muséon* 68/1955, 48.

(2) Cf. TALLQVIST, *Götterep.*, 337 sq. Trois noms de lieu, manifestement araméens, mentionnés par YÂQÛT, III, 663 et 667, en conserveraient le souvenir: ʿEzzâ, dans Kfar-ʿEzzâ, près de Mossoul, ʿEzêzu, localité au nord d'Alep, et Tell ʿEzêzu, près d'ar-Raqqa sur l'Euphrate.

(3) Cité en appendice à la fin de *K. al-aṣnâm*, 39.

(4) Citées ap. WELLHAUSEN, *Reste*[2], 64.

(5) Cf. IBN AL-AṮÎR, *Nihâya*, cité par Aḥ. Zakî Pâšâ, dans son éd. de *K. al-aṣnâm*, 63, n. 2, et TʿA **3**, 27.

(6) Sur cette divinité, cf. réf. ap. RYCKMANS, *Noms propres*, I, 382.

(7) Ap. KLINKE-ROSENBERGER, p. 2 (texte).

(8) Ainsi lu par A. FISCHER, *ibid.*, 69, n. 4; cf. LʿA III, 119, l. 17; TʿA **2**, 57 (non vocalisé). On a dû lire as-Sağğa en harmonie vocalique avec al-Bağğa. Une variante de ce *ḥadîṯ* mentionne un troisième nom divin, al-Ğabha, qui désigne à la fois, en plus du sens courant de « front », une idole ğâhilite, une mansion lunaire, la lune elle-même, les chevaux (comme *as-suğğa*), l'humiliation, les notables d'une tribu et, enfin, les personnes chargées de percevoir une rançon ou une dette (TʿA **9**, 383). Cf. aussi le sens de « hauteur » (physique et morale) en hébreu (GES.-BUHL, 125). Comp. un autre *ḥadîṯ* semblable, disant: ليس في الجبهة ولا في النخة ولا في الكسعة صدقة, où al-Kusʿa est le nom d'une idole, tout en désignant, comme nom commun, les « ânes » ou les « esclaves », sens qui se retrouvent dans *an-nuḫḫa* (TʿA **5**, 484; **2**, 285).

c'est le sang tiré par incision (*faṣîd*) de la veine du chameau; les Arabes s'en nourrissaient en temps de disette.

Ainsi juxtaposées, ces deux interprétations ne rendent pas le sens voulu par ce *ḥadîṯ* qui peut être compris de deux manières: d'abord, compte tenu d'un sens parallèle que peut avoir *suǧǧa*, à savoir « lait coupé d'eau et très clair », le Prophète veut dire: « Soyez généreux envers Allâh qui vous a sauvés de la misère »; ensuite, en considérant Baǧǧa et Suǧǧa comme noms ou épithètes de divinités, envers lesquelles les Arabes païens devaient s'acquitter d'une dîme sur les troupeaux ou de sacrifices, le *ḥadîṯ* prendrait la signification suivante: « Allâh vous a débarrassés de Suǧǧa et de Baǧǧa; c'est à Lui que doivent aller vos aumônes. »

Baǧǧa, nom d'une idole selon T'A **2**, 6, pourrait être l'équivalent de l'assyro-babylonien Ba(g)-ga-', connu par des noms propres théophores (1). Quant à Suǧǧa, il semble être l'équivalent de Su(g)-ga-ăm (TALLQVIST: Sù(d)-da-am ou Sù(d)-ga-am, « Lumière du ciel »), l'une des épithètes de A.A = Â, parèdre de Šamaš (2), divinité antique qui aurait survécu chez les Ṯamûdéens sous le nom de 'A (3).

BA'ÎM. Nom d'une idole, selon T'A **8**, 203. C'est plutôt un nom commun désignant l'idole ou l'image (peinte) ou la statue

---

(1) DEIMEL, 70; TALLQVIST, APN, 51; ID., NBN, 170. Est-ce la variante arabe de Baġ, l'élément divin qui figure dans Baġ-dâd, probablement attesté en assyrien sous la forme de Baġ-da-da (TALLQVIST, APN, *loc. cit.*)? Une telle interprétation est connue par YÂQÛT, I, 677 sq.: Baġ (= le dieu Baġ)-dâd (= donner). Cf. également Baǧǧa, nom de lieu conservé en Perse (YÂQÛT, I, 497) et Biǧǧa, au Liban.

(2) DEIMEL, 41, 232; nom différemment lu par les Assyriologues: A-a (zu lesen Aja), pour TALLQVIST, APN 1 sq. et *Götterep.*, 245; Ai, Aja, pour d'autres (cf. réf. ap. DEIMEL); Aja, pour BOTTÉRO, in *Le Antiche Divinità Semitiche*, *op. cit.*, 32. Nous lisons Ā avec M. JASTROW JR., *Die Religion Babyloniens und Assyriens*, I, 71. PINCHES y voit Jahve (*Proceedings of the Society of Biblical Archaeology*, 8/1885-1886, p. 27 sq.); de même H. Zimmern, ap. E. SCHRADER, *Die Keilschriften und das Alte Testament*, 3e éd., Berlin 1903, II, 467 sq.

(3) Sur cette divinité, cf. A. VAN DEN BRANDEN, in *Le Muséon*, 67/1954, pp. 349-54.

(en bois) d'une idole (T'A). Peut-être s'agit-il d'une corruption de Ba'[l]îm (1). On le trouve en ṯamûdéen dans le nom théophore Ba'îm'amm (2).

BÂḪAR. Cf. s. Bâǧar.

BAḪ(Ḫ). Ce nom recueilli par Pococke chez Abû l-Farağ b. al-'Ibrî (3) et rendu par lui par « per Bacco », peut avoir qualifié une divinité. La racine *b ḫ ḫ* signifie « être grave et de grande importance » (4) et s'applique à l'homme « courageux, noble et généreux » (5). Le liḥyânite Ḏû-Baḫ(ḫ) (6) permet d'y voir une épithète divine et l'expression arabe *dirham baḫ(ḫ)î* (7) aurait désigné une monnaie d'or portant l'effigie du dieu auquel se rapportait ce nom. S'agit-il de Bacchus-Dionysos dont le culte était largement répandu dans le domaine nabaṭéen?

al-BA'L. « Le seigneur », « le maître du lieu ». Nom générique, propre aux Sémites de l'Ouest (8), donné aux divinités locales, surtout dans les milieux agraires (9). Suivant W. R. Smith, « except among the Ḥimyarites, who were early influenced by the

---

(1) Comp. l'hébreu *ha-b-be'alîm* qui désigne les divinités locales et leurs images (cf. réf. ap. GES.-BUHL, 107ª, *in fine*).

(2) Huber 519, ap. VAN DEN BRANDEN, 257.

(3) Cf. *Specimen Historiae Arabum, op. cit.*, 101.

(4) T'A 2, 253 *in fine*.

(5) *Ibid.*, 254, l. 18: البخ الرجل السري. Comp. *hbḫ srr* dans l'inscription ṯamûdéenne Dougthy 46, ap. VAN DEN BRANDEN, 345, qui traduit par « Ha-Baḫḫ. Joie »!

(6) RYCKMANS, *Noms propres*, I, 286.

(7) T'A *loc. cit.*

(8) Il est nommé dans *Cor.* **37**, 125, à propos d'Élie. Son correspondant exact en Arabie du Sud est *Ḏû-*, précédant généralement un nom de lieu ou sanctuaire (comp. GES.-BUHL, 107b). Il est connu en liḥyânite dans le sens de « seigneur » (RYCKMANS, *Noms propres*, I, 54). Même sens chez les Canaanéens de l'Ouest (ou Amorites) (cf. THEO BAUER, *Die Ostkanaanäer*, 72, s. *bḫl*). En assyrien, il a pour correspondant Bêl (TALLQVIST, APN, 252 et 253).

(9) Déjà à Ugarit, ce caractère marquait Ba'lu, dieu de la végétation, lequel était associé à la divination (cf. ENGNELL, *Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East*, Dissertation Uppsala 1943, 97 sqq.).

civilisation of the Euphrates and Tigris vallen, Baal is not an Arabian deity or divine title; and except the comparatively modern Isâf and Nâ'ila in the sanctuary at Mecca, where there are traditions of Syrian influence, I am not aware that the Arabs had pairs of gods represented as man and wife » (1).

Effectivement, les rares données, relatives au Ba'l dans les écrits arabes, concernent la terre. Cette dernière était enregistrée au cadastre sous deux (ou trois) chefs: *mâ suqiya min Bu'âṯ wa-Samawât*, la terre irriguée par Bu'âṯ et celle arrosée par Samawât (2) ou suivant Ṭabarî, I[4], 1728, *mâ saqä l-Ba'l*, la terre arrosée par le Ba'l (3), *wa-mâ saqat as-samâ'*, la terre arrosée par le ciel, *wa-mâ saqä l-ġarb*, et la terre arrosée par al-Ġarb (ou bien la terre irriguée).

Telles qu'elles nous sont parvenues, ces données appartiennent, sans doute, à la civilisation agraire de l'Arabie du Sud. En effet, Bu'âṯ — que l'on aurait prononcé Be-'âṯ en araméen — n'est autre chose qu'une forme apocopée de Bi-'Aṯtar, attestée également dans les inscriptions sud-arabiques en Bi-'aṯat (4), dont la *scriptio plena* est Bayt-'Aṯtar (5), « sanctuaire de 'Aṯtar », auquel 'Aṯtar s'identifie. Si cette interprétation est exacte, il s'agit de la terre irriguée dont le patronage était confié à 'Aṯtar (6).

---

(1) *Kinship*, 179; cf. id., *The religions of the Semites*, 109 sqq. et Nöldeke, in ZDMG 40/1887 (pp. 148-187: c.-r. de *Kinship*), p. 174; id., in ZATW 17/1897, 187 sq. (*bḥl*); Wellhausen, *Reste*[2], 146; D. Nielsen, in *Handbuch der altar. Altertumskunde*, I, 240, n. 3.

(2) *Aġ.* **19**, 95.

(3) Avec la variante *mâ saqat l-'ayn*, « la terre arrosée par la source ».

(4) Ryckmans, *Noms propres*, I, 220. Sur Bu'âṯ, nom d'une localité fertile aux environs de Médine, cf. Yâqût, I, 670. L'abréviation en araméen de 'Atar en *'t*, *'th* et *'t'* semble attestée par des noms propres (cf. Lidzbarski, *Handbuch*, 347; comp. Cooke, *North-Semitic Inscriptions*, 79, 185, 269 sq.).

(5) Cette formation est connue dans la Bible comme nom de lieu: Be'êšterah (*Josué* **21**, 27; cf. Ges.-Buhl, 109; comp. p. 95 sqq.) et comme nom propre masc. de personne en punique: B'strt (Lidzbarski, *Ephemeris*, I, 41), Hommel, *Die altisraelitische Überlieferung in inschriftlicher Beleuchtung*, Munich 1897, 274, rend ce nom par « bei oder mit Astar ». Comp. le qatabânite Bi-'Amm, ap. Ryckmans, *Noms propres*, I, 220.

(6) Cf. D. H. Müller, *Sabäische Inschriften*, in ZDMG 37/1883, 370; Fell, *ib.* 54/1900, 245 sq.

Quant à Samawât, c'est le « maître des cieux », largement connu chez les Sémites sous le nom de Ba'l-Samîn (ou Šmayô) et El-Šamaîm (1). Il est le dispensateur de la pluie et le protecteur des terres qu'elle fertilise (2).

Quoique plus profane, le texte de Ṭabarî conserve encore quelques éléments religieux. A part le Ba'l que la variante *'ayn*, « source », explique, bien qu'il désigne jusqu'à nos jours les cultures non irriguées (3), Ṭabarî nous conserve une épithète de 'Aṯtar qualifié de Ġarb, l'« occidental », et de Šarq, l'« oriental », selon sa position, comme astre, au soir et au matin (4). En minéen, Ġarb est le nom d'un sanctuaire dédié à 'Aṯtar, lequel est appelé Ḏû-Ġarb (5).

L'arabe *ġarb* conserva le sens de cette épithète de 'Aṯtar. En effet, il signifie « grande outre, torrent, filet d'eau abondant » et désigne le « jour de l'irrigation » (6) ; ce qui donne un sens aux

---

(1) Cf. les diverses variantes de ce nom ap. GES.-BUHL, 842. A côté de Ba'l-Samîn ou Ba'l-Samay (RYCKMANS, *loc. cit.*), l'Arabie du Sud connut un Ḏû Samâwî, dont l'identité avec le précédent est niée par LIDZBARSKI, *Ephemeris*, I, 247, et GROHMANN, *Göttersymbole*, 30 sq. (cf. RYCKMANS, *loc. cit.*, 24) ; à notre avis, Samawât, emprunté très probablement à l'Arabie du Sud, devrait se lire [Ḏû-]Samawât; ce plur. rapproche considérablement Ba'l-Samîn (plur.) et Ḏû-Samâwî (sing.), eu égard à l'équivalence entre Ba'l et Ḏû.

(2) La racine *b ' l* désigne en arabe, comme dans d'autres langues sémitiques, les époux (on dit de la femme *ba'l* ou *ba'la*) et le mariage ou l'acte conjugal (*nikâḥ*) (cf. TIBRÎZÎ, in *Ḥamâsa*, 337 et 359). Ce qui met en relief un autre aspect du rôle de Ba'l comme dieu de la fertilité, surtout en pensant à ce fait que, dans l'ensemble de l'aire sémitique et dans les régions canaanéennes, en particulier, au Ba'l fait face généralement une Ba'la (comp. *supra*, p. 24 sq.). Cf. *infra*, p. 181, n. 1.

(3) Actuellement, dans le Proche-Orient arabe, *ba'l*, opposé à *saqî*, désigne les cultures qui n'ont besoin d'être arrosées qu'à la plantation, tels le pastèque, le melon, le concombre, le tabac, la tomate, etc., qui se contentent de la rosée nocturne (cf. *EI*² s.v.).

(4) Cf. RYCKMANS, *op. cit.*, I, 28-29; FELL, in ZDMG 54/1900, 253 sq.

(5) RYCKMANS, *ib.*, 328.

(6) Cf. T'A **1**, 2, p. 124, l. 30 sqq. Le verbe *ġaraba* ne possède pas ces significations (la IVᵉ forme signifie, entre autres, « remplir une outre », pas plus). Cela en confirmerait l'origine étrangère et, par conséquent, l'emprunt, sous la forme nominale, au vocabulaire agricole du sud-arabe.

distinctions de Ṭabarî et *Aġ.* que les lexicographes arabes rendent inutiles en conférant à *ba'l* et à *'aṯarî* la même signification, à savoir « terre cultivée arrosée uniquement par la pluie » (1).

Mais, en dépit de la rareté de son nom dans les sources arabes et du rôle apparemment effacé qu'il paraît jouer dans le panthéon du Ḥiǧâz, Ba'l survit, travesti sous d'autres noms et sous des traits mythologiques primitifs, jusqu'à la fin du paganisme arabe (2).

BANÂT ALLÂH. Cf. s. al-Lât.

BUHÂR. Nom d'une idole (T'A **3**, 65, l. 23 sq.); c'est tout ce que nous en savons. Ayant pour sujet la lune, *bahara* signifie que sa lumière efface par son éclat celle des autres étoiles. S'agit-il d'une épithète du dieu lunaire?

BUWÂNA. Selon Ibn Sa'd, I, 1, p. 103, « c'était une idole auprès de laquelle les Qurayšites se rendaient pour l'adorer et lui offrir des sacrifices; ils se rasaient la tête auprès d'elle et restaient autour d'elle toute une journée, jusqu'à la tombée de la nuit, et cela une fois par an ». Plus loin (p. 105), le même auteur en parle comme d'un nom de lieu (*ṣanam bi-Buwâna*).

C'est une colline derrière Yanbu', sur la côte de la mer Rouge, à la hauteur de Médine. Maymûna bint Kardam raconte que son

---

(1) Sur *ba'l* ou *'iḏî*, cf. W. R. Smith, *The religions of the Semites*, 98 sqq. (en particulier 99, n. 2). La confusion des données lexicographiques arabes sur *ba'l* et *'aṯarî* est telle qu'il n'est pas aisé d'en tirer une conclusion précise et concordante. Parlant des plateaux fertiles de Ârat-Ḏarat dans la Tihâma, Yâqût, II, 720 (cf. aussi III, 614), dit que leurs cultures sont *a'ḏâ'*. « On appelle *a'ḏâ'*, dit-il, *al-'aṯarî*, c'est-à-dire la terre non irriguée ». Al-Azharî, in T'A **2**, 390 *in fine*, dit du *'aṯarî :* هو من الزرع ما سقي بماء السيل والمطر واجري اليه الماء من المسائل. Mais un *ḥadîṯ* (cité *ibid.*) établit, à notre avis, une différence entre *ba'l* et *'aṯarî :* ما كان بعلاً او عثرياً ففيه العشر, « la dîme est requise sur toute terre qu'elle soit arrosée par la pluie ou irriguée ». Comp., cependant, *ib.*, **1**, 2, p. 124, l. 34: وفي حديث الزكاة وما سقي بالغرب ففيه نصف العشر.

(2) Cf., en particulier, *infra*, pp. 103 sqq. et 179 sqq.

père dit au Prophète: « Je fis vœu de sacrifier cinquante têtes de petit bétail sur Buwâna. » Le Prophète lui demanda: « Y a-t-il là-bas quelque bétyle? — Non, répondit-il. — Accomplis donc ton vœu », lui dit le Prophète... (YÂQÛT, I, 754).

S'agit-il de Bu-ne-ne, Cocher de Šamaš, dont Nabonide rénova le temple à Sippar (1)? Son nom a probablement survécu dans Bunâna, un quartier de Baṣra (T'A **9**, 145), dans Tell Bᵉwannâ, près d'al-Kûfa (YÂQÛT, I, 865), dans Wâdî Buwanna (*ib.* 764) et dans Ši'b Bawwân en Perse, célèbre par sa verdure et ses arbres fruitiers (*ib.* 751 sqq.). Dans le Naǧd, une localité porte le nom de Ḏû Buwân (*ib.* 750) et un point d'eau celui de Buwâna (*ib.* 754).

ḌAMÂD (2). Bétyle adoré par Mirdâs b. Abî 'Âmir, des Sulaym. Al-'Abbâs, fils de ce dernier, raconte: « Mon père avait une idole nommée Ḍamâd; avant sa mort, il me désigna comme *waṣî* (3), m'en confiant le culte et la garde. Je lui ai consacré une tente (*bayt*) où je me rendais une fois par jour et par nuit. A l'avènement du Prophète, j'ai entendu, au milieu de la nuit, une voix qui m'effraya. Alors, je me suis précipité auprès de Ḍamâd et j'ai constaté que la voix sortait de ses entrailles. » La voix annonçait à al-'Abbâs la venue, après Jésus, du prophète Mahomet. Il garda le secret sur cette annonce jusqu'à ce qu'une autre voix le lui rappelât. Il se convertit alors à l'Islam et brûla l'idole (*Aġ.* **13**, 65).

ḎARÎḤ. Suivant YÂQÛT (4) et *Marâṣid*, I, 447, il était adoré à an-Nuǧayr, près de Ḥaḍramawt. Selon d'autres, il était

---

(1) DEIMEL, 80; TALLQVIST, NBN, 241 sq.; ID., *Götterep.*, 277.

(2) Ainsi lu in *Aġ.* **13**, 65; mais YÂQÛT, III, 480 (cf. p. 479: Ḍimâr), utilisant Ibn Hišâm, *Marâṣid* et T'A **3**, 361, lisent Ḍamâr. La racine *ḍ m d*, contenant l'idée de lien et d'amitié, paraît préférable à *ḍ m r* qui exprime la maigreur physique et l'incertitude morale.

(3) *Awṣânî bihi*; sur *al-waṣiyya*, testament du chef de la tribu, comprenant principalement la désignation du *waṣî* qui aura la garde du bétyle de la tribu, cf. réf. in *La divination arabe*, p. 124, n. 3.

(4) II, 720, où l'éditeur vocalise Ḏirrîḥ.

adoré à Ḥîra (1). Il entre dans la composition de noms théophores en arabe du sud et en liḥyânite, sous les formes Il-ḏrḥ et Ḏrḥ-Il (2); ce qui permet de le considérer comme épithète s'appliquant à une divinité astrale, lors de son apparition à l'horizon. En effet, partant de l'hébreu *z r ḥ*, équivalent de l'araméen *d n ḥ*, Wellhausen l'applique au Soleil levant (3).

ḎÂT ANWÂṬ. C'était un grand arbre verdoyant à Ḥunayn. Les Qurayšites païens et d'autres Arabes y venaient en pèlerinage une fois par an; ils y suspendaient (*yanûṭûna*) leurs armes, immolaient des sacrifices et restaient tout autour une journée entière (4). Suivant Yâqût, son nom provient du fait que les pèlerins y accrochaient leurs vêtements avant d'entrer dans le *ḥaram* (cf. *supra*, p. 32).

En Arabie du Sud, une divinité nommée ḏ-'nyt est mentionnée à côté de Ḏû-Samâwî (5). La différence de genre, dans l'état actuel des noms, pourrait s'opposer à leur identification (6). Faut-il y voir Nin-tì, « la mère de toute créature » et qui « vivifie les morts » (7) ?

ad-DAWÂR. Lu également Duwwâr et Dawwâr (T'A **3**, 233, 1.15 sqq.), *maṣdar* de *dâwara*, « tourner tout autour ». Il dési-

---

(1) Cf. BLOCHET, *Le culte d'Aphrodite-Anahita chez les Arabes du Paganisme*, *op. cit.*, p. 24, dont les sources donnent Darîḥ.

(2) RYCKMANS, *Noms propres*, I, 223.

(3) *Reste*[2], 65; comp. RYCKMANS, *Les religions arabes préislamiques*, 18.

(4) IBN HIŠÂM, 844; AZRAQÎ, 82; YÂQÛT, I, 393; *Marâṣid*, I, 99. Les deux dernières sources ne localisent pas ce lieu de culte; « cet arbre était, disent-elles, proche de la Mekke ». Selon les deux premières sources, les premiers adeptes de Mahomet lui demandèrent de leur établir un pareil culte; il en fut scandalisé et compara leur demande à celle que firent les fils d'Israël à Moïse.

(5) RÉS 3956, 5-6; cf. JAMME, *Panthéon*, 139; comp. *ḏt/nt..* de RÉS 3001, 3, appellation de Šams en minéen (JAMME, *ib.*, 111).

(6) Comp., cependant, Ḏû l-Ḫalaṣa et al-Ḫalaṣa, *infra*, p. 61 sqq.

(7) *Nin-tì-ú(g)-ga be-el-tum mu-bal-li-ṭa-at mi-i-ti* (DEIMEL, 222; cf. TALLQVIST, *Götterep.*, 419). RYCKMANS, *Les religions arabes préislamiques*, 43, se demande si le sabéen Ḏû-'Anyat ne serait pas « une divinité des ténèbres par opposition à Ḏû-Samâwî », avant lequel il est mentionné (comp. l'ar. *nayṭ*, « mort », in T'A **5**, 333).

gnait le bétyle que dressaient les Arabes nomades dans le campement et autour duquel ils accomplissaient les processions rituelles, tel que cela se passait dans les sanctuaires autour de la pierre sacrée. Le processus de l'expansion du culte des idoles est décrit par Ibn al-Kalbî en ces termes: « Les Arabes s'adonnèrent au culte des idoles: les uns construisirent un sanctuaire (*bayt*), les autres prirent une idole (*ṣanam*); celui qui ne pouvait disposer d'une idole, ni se faire construire un sanctuaire, dressait une pierre de son choix face au *ḥaram* ou à un autre endroit, puis il accomplissait autour d'elle les processions, comme dans le sanctuaire [de la Mekke]. Ces pierres furent appelées *anṣâb*, (par opposition à) *aṣnâm* et *awṯân* qui étaient des statues (*tamâṯîl*) et la procession que l'on faisait autour d'elles, s'appelait *dawâr* » (1). Ce nom finit par désigner l'idole anonyme autour de laquelle on tournait (2). Selon Ibn al-Anbârî (3), « c'étaient des pierres autour desquelles ils (=les Arabes) tournaient, à l'imitation de ceux qui faisaient les processions autour de la Ka'ba (4). C'est pourquoi az-Zamaḫšarî et d'autres réprouvent l'emploi de l'expression *dâra bi-l-bayt* et préfèrent que l'on dise *ṭâfa bi-hi* ».

De la même racine *d w r* est issu un autre nom divin, connu seulement par un théophore: 'Abd ad-Dâr (5), l'aîné des fils de

---

(1) P. 21: وسمّوا طوافهم الدوار; cf. p. 26, où la couleur grise des *anṣâb* est notée: وكانت للعرب حجارة غبر منصوبة يطوفون بها ويعترون عندها يسمّونها الانصاب ويسمّون الطواف الدوار. Le participe passif *mudawwar* désigne également « l'idole autour de laquelle on accomplit les processions », dans un vers de Farazdaq (*Aġ.* **19**, 3, l. 30), cité par W. R. Smith, *The religions of the Semites*, 211, n. 1.

(2) Cf. al-Azharî, in T'A *loc. cit.*: وهو صنم كانت العرب تنصبه يجعلون موضعاً حوله يدورون به واسم ذلك الصنم والموضع الدوار ومنه قول امرئ القيس فعنّ لنا سرب كأنّ نعاجه عذارى دوار في ملاء مذيّل. Comp. Bakrî, *Mu'ǧam*, 356: (دوار) نسك ينسكون عنده في الجاهلية .

(3) Cité *ibid.*

(4) Cette typologie est confirmée par Ibn al-Kalbî, 21; cf. également *supra*, p. 26 sq.

(5) Ibn Hišâm, 83; T'A **3**, 233 sq.

Quṣayy, qui cumulait les privilèges de la *ḥiǧâba*, du *liwâ'*, du *siqâ'*, de la *rifâda* et de la *nadwa* (1). C'est probablement de Dâr an-Nadwa, fondée par son père pour servir de sénat à la Mekke, que 'Abd ad-Dâr était le servant; ce qui laisse entendre que cette maison où étaient prises les décisions importantes relatives à la cité et à ses habitants, avait un caractère sacré, puisqu'elle se substituait en quelque sorte pour les affaires sociales au grand sanctuaire, aux voisinages duquel elle s'élevait (2).

Métaphoriquement, *ad-dâr* signifie « tribu » ou « fraction de tribu » ou même « les membres d'une famille », du fait qu'ils se réunissent dans une même *dâr*, localité ou campement (3). Faudrait-il voir dans ce théophore une sorte de sacralisation de la tribu, allant jusqu'à la considérer comme objet de culte ? L'existence de ce nom chez les Tamîm (4) pourrait rendre vraisemblable une telle idée. Toutefois, est-il certain que les cinquante-trois noms commençant par 'Abd, dont la liste fut dressée par Wellhausen (5), sont effectivement des noms théophores ? Ibn al-Kalbî paraît en douter. « Les Arabes, dit-il, donnaient des noms commençant par 'Abd; je ne sais si 'Abd se rapporte aux idoles ou non » (6). Dans certains cas, il semble qu'il faille donner au mot 'Abd son sens primitif d'« homme » (7); sa relation avec l'élément suivant du

---

(1) Cf. *La divination arabe*, 122 sq.

(2) Comp. 'Abd al-Ka'ba (Ṭabarî, I[3], 1073, l. 10).

(3) T'A **3**, 220, l. 17 sqq.

(4) Cf. *Aġ*. **8**, 159, l. 8.

(5) *Reste*[2], 2-4; comp. d'autres noms analogues, pp. 5-6, et cf. commentaire, pp. 7-9. Comp. Ryckmans, *Noms propres*, index II, 103; van den Branden, index, p. 539; Noth, *Die israelitischen Personennamen*, 252; Tallqvist, APN, 264.

(6) P. 18: وقد كانت العرب تسمّي باسماء يعبّدونها لا ادري أعبّدوها للاصنام ام لا.

(7) T'A **2**, 413 *in fine*: العبد الانسان حرّا كان ام رقيقا. A l'origine, ce mot aurait été un adjectif et non un substantif : قال سيبويه هو في الاصل صفة قالوا رجل عبد ولكنّه استعمل استعمال الاسماء (*ib.*). Notons que, dans les inscriptions ṯamûdéennes, 'Abd semble être un nom divin (cf. van den Branden, 186 : Huber 354; 463 : Jaussen et Savignac 709; Tallqvist, APN, 250 : [d]Abda).

nom est une relation de dépendance, d'affectation ou de service et cela sur le plan religieux, comme sur le plan profane (1).

ad-ḌAYZAN. Nom d'une idole (2); c'est également celui d'un quḍâ'ite qui fut le roi de la fraction des Quḍâ'a, laquelle, lors de la dispersion de la tribu, se dirigea vers la Mésopotamie. Il se serait taillé un royaume s'étendant de la Mésopotamie à la Syrie. Il établit son camp dans l'antique forteresse d'al-Ḥaḍr, près de Takrît, sur le Tigre, d'où il dirigeait des razzias sur le territoire perse. Son titre de roi était Sâṭirûn (3).

aḍ-ḌAYZANAN. Duel du précédent. C'étaient deux idoles qu'al-Mundir Ier avait dressées à la porte de sa ville al-Ḥîra, afin que quiconque y entre s'incline devant elles en signe de soumission (4). Le même nom est porté par deux idoles de Ǧadîma al-Abraṣ, le roi légendaire du groupement des Tanûḫ (5).

ḎÛ L-ḪALAṢA (6). La racine *ḫ l ṣ* possède, dans les langues sémitiques, trois groupes de significations: arracher, être libre, pur,

---

(1) Le nom de 'Ibâd, donné aux chrétiens de Ḥîra, proviendrait de ceux de cinq d'entre eux qui s'appelaient 'Abd al-Masîḥ, 'Abd Yâlîl, 'Abd 'Amr, 'Abd Yasû', 'Abd Allâh (T'A **2**, 416 *in fine*); le deuxième et le troisième ne pouvaient certes pas avoir une portée religieuse. Néanmoins, l'Islam naissant s'attaqua aux vestiges du paganisme dans les noms théophores (cf. WELLHAUSEN, *Reste*², 8-9). Ce fut en raison de la proximité des faits et de la résonance de tels noms dans les esprits; ce qui confirme la portée religieuse de certains d'entre eux sinon de tous. Cf. index des noms propres.

(2) IBN ḪALLIKÂN, *Wafâyât*, II, 118; T'A **9**, 264, l. 5.

(3) Sur sa légende, cf. ṬABARÎ, I², 826-29; *Aġ*. **2**, 37; YÂQÛT, II, 282 sqq.; IBN ḪALLIKÂN, *op. cit.*, 118-19. Pour ce dernier, « il fut le roi de Ḥarrân avant sa prise par les Perses; son nom (Sâṭirûn) vient du syriaque et signifie « roi ».

(4) T'A **9**, 264; on y trouve (p. 263 sq.) les divers sens du mot *ḍayzan*; certains d'entre eux peuvent apporter quelques précisions à la silhouette de ce dieu: 'Umar b. al-Ḫaṭṭâb l'applique, au duel, aux deux anges scribes (*al-malakayn al-kâtibayn*); il désigne en Irâq le trésorier (*ḫazzân*); c'est aussi le nom donné au fils qui épouse la femme de son père.

(5) ṬABARÎ, I², 752.

(6) Ce nom est lu aussi al-Ḫuluṣa, al-Ḫalṣa ou al-Ḫaluṣa (cf. T'A **4**, 392).

sauvé, être fort, armé, prêt à la bataille (1). *Ḏû* étant l'équivalent de *bayt* (2), al-Ḫalaṣa aurait désigné une divinité guerrière; le fait que l'on tirait de son carquois les flèches du sort (3), appuierait cette explication. Mais l'arabe tire de cette racine un nom de plante aromatique grimpante, nommée *ḫalṣ* et *ḫalaṣa* (plur. *ḫalaṣ*), et plusieurs noms de lieux, tels que Ḫalṣ, nom d'un *wâdî* entre la Mekke et Médine, semé de fermes et de palmeraies, Ḫulṣ, nom d'un point d'eau, Ḫalṣâ', nom d'une localité dans ad-Dahnâ', à l'Est de la presqu'île arabique, ou nom de deux points d'eau, et, enfin, al-Ḫalaṣa, localité aux environs de la Mekke, dans le Wâdî Marr aẓ-Ẓahrân (4).

Dû l-Ḫalaṣa lui-même est localisé principalement à Tabâla (5), localité fertile de la Tihâma, sur la route du Yémen, à huit (sept, selon Ibn al-Kalbî) journées de marche de la Mekke (52 parasanges) et à six journées de Ṭâ'if (6). L'idole était adorée par les Arabes de la région, notamment par les tribus des Daws, Ḫaṯ'am et Bağîla (7). D'autres le situent au Yémen, à l'endroit même où Abraha aurait construit une très belle église, afin de détourner les pèlerins de la Ka'ba; il l'aurait appelée al-Ka'ba al-Yamaniyya, par opposition à al-Ka'ba aš-Šâmiyya, celle de la Mekke. Il semble que ce

---

(1) Cf. Ges.-Buhl, 236.

(2) Cf. Ğawharî, I, 505; T'A *loc. cit.*; Ibn al-Kalbî, 23 (*bunyân*). Sont d'opinion contraire az-Zamaḫšarî et 'Iyâḍ al-Mağribî, cités ap. Yâqût, III, 462, l. 1 sq.; 463, l. 2 sqq.: اسم صنم لا اسم بنية car: ذو لا يضاف الا الى اسماء الاجناس. Comp. *La divination arabe*, 108 sq.

(3) Cf. *Semitica* 8/1958, 59, 69 sq.

(4) Sur tous ces noms, cf. Yâqût, II, 460-3.

(5) Selon Ibn Ḥabîb, cité ap. Yâqût, I, 462, il était à al-'Ablâ' (nom désignant plusieurs endroits où se trouve un rocher blanc en silex, dont un à côté de 'Ukâẓ; il désigne également une mine de cuivre jaune dans le pays des Qays; cf. Yâqût, III, 607), à quatre étapes (*marâḥil*) de la Mekke. Selon al-Mubarrad, cité *ib.*, il était à l'emplacement actuel de la mosquée d'une localité appelée al-'Ablât, sur le territoire des Ḫaṯ'am. Selon Ibn al-Kalbî, 23, « c'est aujourd'hui le seuil de la porte de la mosquée de Tabâla ».

(6) Yâqût, I, 816 sq.

(7) Ibn Ḥabîb, ap. Yâqût, I, 462, ajoute d'autres tribus ou fractions de tribus, dont les Banû Hilâl b. 'Âmir qui en étaient les *sadana*.

nom s'appliquait au sanctuaire d'al-Ḫalaṣa avant sa destruction par Abraha. La rivalité entre les deux Ka'ba pourrait être déduite du fait que 'Amr b. Luḥayy, organisateur du panthéon arabe à la Mekke, aurait dressé l'idole d'al-Ḫalaṣa dans le bas quartier de la Mekke, en signe de rattachement au complexe idolâtrique mekkois.

Situé sur la route des aromates, reliant le Yémen à la Mekke, par Wâdî d-Dawâsir, et, de là, se diversifiant vers la vallée de l'Euphrate, par Wâdî r-Rumma, et vers la Méditerranée par Wâdî s-Sirḥân qui mène jusqu'aux plateaux du Ḥawrân, et par la voie côtoyant le bord intérieur de la chaîne de montagnes parallèles à la mer Rouge et aboutissant en Palestine et en Syrie (1), le sanctuaire d'al-Ḫalaṣa, dieu-archer, à l'instar de Wadd, Ḏû š-Šarä et Hubal, devait servir d'étape aux caravanes. La divinité adorée dans ce sanctuaire aurait fini par prendre le nom de la plante aromatique qui serpentait sur le rocher qui la représentait primitivement et serait devenue la protectrice du commerce des aromates; ce qui expliquerait sa rivalité avec le sanctuaire mekkois qui, grâce aux initiatives hardies du réformateur ḫuzâ'ite, 'Amr b. Luḥayy, et du réformateur qurayšite, Quṣayy, finit par éclipser les autres sanctuaires, fréquentés essentiellement par une population nomade.

Quelle était cette divinité désignée par l'épithète d'al-Ḫalaṣa? Comme nom divin, al-Ḫalaṣa n'est nulle part mentionné dans toute l'aire sémitique (2); mais, comme nom propre de personne, Ḫalaṣat est connu dans les inscriptions ṯamûdéennes, ṣafaïtiques, nabaṭéennes et sinaïtiques (3). Il n'est pas inconnu comme tel en

---

(1) Sur ces voies de communication et leur rôle dans les échanges commerciaux et culturels, cf. *La divination arabe*, 11.

(2) A l'exception peut-être de l'Assyro-Babylonie où on rencontre une divinité portant le nom de ᵈḪal-la-si-a (DEIMEL, 136; TALLQVIST, NNB, 234: *Bi-e-lu-ḫa-lu-ṣu*) et des inscriptions ṯamûdéennes (cf. *infra*, p. 66 sq.). Cf. aussi CIS, p. 37: *b'l ḫlṣ*.

(3) Cf. données épigraphiques et réf. ap. LITTMANN, *Thamûd und Ṣafâ*, pp. 50 et 85; VAN DEN BRANDEN, 205, 419, 530 (index, s. *ḫlṣt*).

arabe (1). *Ḫ l ṣ* est courant dans les noms théophores composés en phénicien et en punique (2). Dans la Bible, il figure parmi les descendants de Juda (I *Chr.* **2**, 39) et les héros de David (II *Sam.* **23**, 26; I *Chr.* **11**, 27; **27**, 10) (3). Seules les inscriptions sud-arabes l'ignorent jusqu'ici.

Dans le contexte des religions arabes, la représentation de cette divinité n'avait rien de particulier: c'était, à l'origine, un rocher en silex (*'ablâ'*) ou en quartz (*marwa*); puis, un sanctuaire (*bayt*) s'éleva à côté du rocher, à Tabâla, et une pierre fut dressée dans la dépression mekkoise. Comme signe distinctif, le rocher de Tabâla portait une sculpture représentant une espèce de couronne. Était-elle naturelle ou artificielle? Était-elle symbolique ou fortuite? Rien ne nous permet d'en décider. Néanmoins, un titre de Sîn, appelé « le maître de la couronne » (4), pourrait en fournir l'explication.

---

(1) Cf. T'A **4**, 392, l. 11.

(2) Tels que *'smn-ḫlṣ* (CIS I, 168, 2), *mlkrt-ḫlṣ* (*ib.* 216, 6-7), *ḫlṣ-b'l* (*ib.* 165, 2, 19).

(3) Notons que le nom de Ḏû l-Ḫalaṣa vient dans un vers attribué à Imru' l-Qays, sous la forme allégée de Ḏû l-Ḫalaṣ[a] (IBN AL-KALBÎ, 22; YÂQÛT, II, 463; comp. T'A **4**, 392, l. 14) qui pourrait être la forme primitive; dans ce cas et en se référant aux noms théophores de la n. 2, Ḏû l-Ḫalaṣa serait « celui qui sauve », comme s'il s'agissait de Ḏû l-Ḫalâṣ. Deux données eschatologiques de la tradition musulmane semblent conférer une certaine vraisemblance à cette interprétation: d'une part, on donne au jour de la parousie de l'Antéchrist (ad-Daǧǧâl) le nom de *yawm al-ḫalâṣ* (T'A **4**, 393, l. 8) et, d'autre part, un *ḥadîṯ* semble dire que Ḏû l-Ḫalaṣa sera adoré à nouveau à la fin des temps: لن تقوم الساعة حتّى تصطفق أليات نساء بني دوس وخثعم حول ذي الخلصة (YÂQÛT, II, 463; T'A 4, 392) ou لا تذهب الدنيا حتّى تصطكّ أليات نساء دوس على ذي الخلصة يعبدونه كما كانوا يعبدونه (IBN AL-KALBÎ, 23). NYBERG, *Bemerkungen, op. cit.*, 360, tire une conclusion abusive de l'expression وتصطكّ أليات en y voyant un rite de fécondité. *Iṣṭakka*, comme sa variante *iṣṭafaka*, signifie simplement « se presser, se heurter ». Ainsi, le *ḥadîṯ* veut dire que les femmes des Daws reviendraient en foule compacte autour de Ḏû l-Ḫalaṣa. A la rigueur, on peut tirer d'*iṣṭafaka* l'idée d'une danse sacrée autour de l'idole.

(4) *Bêl a-gi-i* (DEIMEL, 238, 2); *bêl agê, šar agê, apir agê Anûti* (TALLQVIST, *Götterep.*, 445).

La seule donnée cultuelle que nous possédions sur le sanctuaire de Tabâla est la consultation bélomantique qui se pratiquait auprès du dieu. Le discrédit de cet oracle est mis, par la légende, sur le compte d'Imru' l-Qays qui, recevant par trois fois, une réponse négative du dieu lui prohibant de venger son père, aurait brisé les trois flèches et en aurait lancé les débris à la face de l'idole. Après cela, la pratique de la bélomancie auprès de Ḏû l-Ḫalaṣa n'aurait plus eu lieu (1).

Si légendaire soit-il, ce récit, de saveur primitive, nous apprend que Ḏû l-Ḫalaṣa était représenté à Tabâla, non seulement par le rocher, mais aussi par une statue (*ṣanam*) que l'on imagine habillée tel un archer, avec un carquois où étaient déposées les trois flèches. De plus, le dieu, appelé Ḏû l-Ḫalaṣa, est qualifié de *mawtûr* dans le vers introduit par ce récit (2). Cet adjectif donne difficilement un sens satisfaisant au vers; en effet, parmi les nombreuses significations de la racine *w t r*, une seule conviendrait, si elle n'était pas démentie par le troisième hémistiche; c'est celle de « quelqu'un qui n'a pas vengé son mort ».

La comparaison de Ḏû l-Ḫalaṣa à Hubal, autre dieu-archer du panthéon arabe, nous suggère une autre lecture, laquelle confère à cette donnée une antiquité incontestable. En effet, il est dit de Hubal qu'il était « en cornaline, à l'image de l'homme, amputé du bras droit » (3). Deux textes bibliques redonnent à ce détail son sens primitif, méconnu par les Qurayšites qui « firent à Hubal un bras en or ». En effet, le *Livre des Juges* nous apprend qu'Ehûd, « le libérateur que Yahwé envoya aux fils d'Israël pour les débarrasser d'Eglon, roi de Moab, était un homme de Ben-ha-Yamîn (Benjamin) « dont le bras droit était immobilisé » (*îṭṭer yad yamînû*) et qui maniait habilement l'épée (**3**, 15 sqq.). Cette même expression est appliquée plus loin (**20**, 16) aux sept cents hommes d'élite

---

(1) *Aġ*. **8**, 70; Ibn al-Kalbî, 29.

(2) Cf. Ibn al-Kalbî, 22 (comp. p. 29); Yâqût, II, 463: لو كنت يا ذا الخلصَ الموتورا // مثلي وكان شيخك المقبورا // لم تنه عن قتل العداة زورا !

(3) Ibn al-Kalbî, 17.

de Benjamin « qui avaient le bras immobilisé ; tous ces hommes pouvaient lancer avec la fronde une pierre à un cheveu, sans le manquer » (1).

La racine ' ṭ r qui donna *iṭṭer*, est, sémantiquement au moins, équivalante à l'arabe *w t r*, lequel existe encore sous sa forme primitive ' *t r* (2). Il en résulte que le participe passif *mawtûr*, qualifiant Ḏû l-Ḫalaṣa, devait avoir probablement, à l'origine, le sens de « mutilé, ne pouvant pas se servir de l'un de ses membres », soit par suite d'une amputation, soit en conséquence d'une exigence religieuse ou d'une appartenance à un groupe ayant pour signe distinctif de ne pas se servir de ce membre. Le groupe des « gauchers » des Hébreux nomades comprenait des guerriers vaillants et habiles dans le maniement des armes, sans même user de la main droite, si grande était leur « dextérité ». Le caractère guerrier que nous avons cru déceler dans Ḏû l-Ḫalaṣa et son origine très vraisemblablement nord-sémitique, comme celle de Hubal, Wadd et Ḏû š-Šarä, nous porte à croire qu'il n'est pas sans rapport avec la qualification guerrière rendue par l'expression *iṭṭer yad yamînû*.

Vue sous cet angle, l'inscription ṯamûdéenne Huber 418 (3) pourrait être traduite comme suit : « Hunb a vaincu ; il a renversé 'Aḏḏ, *grâce au* (*secours du*) *dieu mutilé Ḫalaṣat et ha-Ḍabb* » et cela au lieu de « Par 'Ilah-'Abtar ! Ḫalaṣat et Ha-Ḍabb » (4). Ainsi,

---

(1) Notre attention a été attirée sur ce point par une suggestion de Nyberg, faite à HALDAR, *Associations*, 172, n. 2 ; cf. *Semitica* 8/1958, 59.

(2) T'A **3**, 4, l. 15. Le syriaque *ẗtar* apporte deux précisions non négligeables : l'une confirme la mutation du *ṭ* en *t*, l'autre donne à *iṭṭer* le sens d'une « amputation » symbolique et non réelle, comme s'il s'agissait de rendre en quelque sorte « superflue » la main droite, en sachant manier les armes sans son concours.

(3) Cf. VAN DEN BRANDEN, 205. La translittération de cette inscription est la suivante : *r-n h-n-b ṣ-t-' '-d / b-'-l-h '-b-t-r ḫ-l-ṣ-t w-h-ḍ-b*.

(4) Il est remarquable que, sur les trois inscriptions où est mentionnée l'expression *'ilâh 'abtar*, deux contiennent le nom Ḫalaṣat (Huber 418 et 795, ap. VAN DEN BRANDEN, 205 et 375) ; la troisième (Huber 638, *ibid.*, 327) apporte une indication géographique qui pourrait se rapporter à al-Ḫalaṣa ; en effet, le texte qualifie *Ilay 'abtar* (*'-l-y '-b-t-r*) de *bi-ḏû-safalân* (*b-ḏ-s-f-l-n*) que nous rendons par « le dieu mutilé (qui est) au sanctuaire inférieur », à savoir al-Ḫalaṣa que 'Amr b. Luḥayy dressa dans la partie inférieure de la Mekke (*bi-asfal Makka*).

ilâh, étant un nom divin générique, *'abtar* n'aurait été qu'un qualificatif d'al-Ḫalaṣa, au même titre que *mawtûr*. Le même qualificatif est donné à Hubal dans une autre inscription ṯamûdéenne (1); ce qui confirme le rapprochement que nous avons établi entre ces deux noms divins.

Si les données sur Ḏû l-Ḫalaṣa de Tabâla nous font connaître, à grand-peine il est vrai, la silhouette d'une divinité guerrière, celles relatives à al-Ḫalaṣa de la Mekke nous la dépeignent comme une divinité agraire. En effet, « on la parait de colliers, on lui faisait des offrandes d'orge et de froment, on versait sur elle du lait, on lui sacrifiait et on y accrochait des œufs d'autruches » (2). Mais, entre les deux Ḫalaṣa, une différence fondamentale subsiste: al-Ḫalaṣa de Tabâla semble être un dieu, alors qu'al-Ḫalaṣa de la Mekke est manifestement une déesse. Mais cette différence s'explique par la finale féminine de son nom, à laquelle vient s'ajouter la suppression de *ḏû* (3).

L'opinion de Tuch (4), faisant d'al-Ḫalaṣa la Vénus d'Elusa (5), ne s'appuie sur aucun indice sérieux (6). Par contre, une comparaison minutieuse entre Ḏû l-Ḫalaṣa, Ḏû š-Šarä, autre idole dawsite, Hubal et Wadd, permettrait de considérer ces

---

(1) Huber 806, ap. VAN DEN BRANDEN, 238: *l-'-b-t-r-h-b-l*, « par Abtar-Hubal ».

(2) AZRAQÎ, 78 (citant Ibn Hišâm); comp. YÂQÛT, III, 461. Il est à noter qu'Ibn al-Kalbî ignore la Ḫalaṣa mekkoise!

(3) Ḫalaṣat est masc. dans les inscriptions ṯamûdéennes; son fém. est Ḫâliṣat (cf. LITTMANN et VAN DEN BRANDEN, *locis citatis*). Considérant al-Ḫalaṣa comme divinité féminine, FR. LENORMANT, *Sur le culte payen à la Kâabah*, traduit son nom par « la pure », désignation euphémique, dit-il, de la déesse funèbre. La même idée de pureté est vue par YÂQÛT, III, 461, d'un point de vue tout différent: وكان معناهم في تسميتهم له بذلك ان عبّاده والطايفين به خلصة .

(4) *Ein und zwanzig sinaitische Inschriften*, in ZDMG 3/1849, 193 sqq.; comp. W. R. SMITH, *Kinship*, 292 sqq.

(5) Ḥalûṣah, dans le *Targûm* hiérosolymitain, sur *Gen.* **16**, 7, 14 (où il s'agit d'une source d'eau vive dans le désert de Šûr); *Ex.* **15**, 22, Ḫalûṣ pour Ğarâr, dans l'ancienne traduction arabe de *Gen.* **20**, 1; **26**, 1. La racine *ḫ l ṣ* donna en arabe plusieurs noms de points d'eau (cf. *supra*, p. 62).

(6) Cf. WELLHAUSEN, *Reste*², 48.

épithètes et ces noms divins comme se rapportant à un seul et même dieu-archer (1).

A l'avènement de l'Islam, l'emprise de Ḏû l-Ḫalaṣa sur les esprits des Arabes devait être aussi profonde que celle des grandes déesses al-'Uzzä et al-Lât. Le Prophète confia à Ǧarîr b. 'Abdallâh al-Bağalî la délicate et difficile mission de « l'en débarrasser » (2). Il tua cent hommes des Banû Bâhila, les *sadana* de l'idole, fit un grand massacre parmi les Ḫaṯ'am et détruisit et incendia le sanctuaire(3).

ḎÛ L-KA'ABÂT. Divinité des Bakr et Tağlib b. Wâ'il et des Iyâd avant eux. Son sanctuaire se trouvait à Sindâd, en Basse Mésopotamie, dans la partie inférieure de la plaine de Kûfa (4). Pour Ibn al-Kalbî, Sindâd, entre Kûfa et Baṣra (5), n'était pas un lieu de culte (*bayt 'ibâda*), mais un palais (*manzil^{an} šarîf^{an}*) (6). Cependant, Yâqût fait dire au même Ibn al-Kalbî que « Sindâd est un cours d'eau entre al-Ḥîra et al-Ubulla; il y avait sur ses rives un palais où les Arabes se rendaient en pèlerinage ». Le nom de ce sanctuaire vient dans un vers attribué à al-A'šä des Banû Qays (7). La variante Ḏû š-Šarafât laisse supposer qu'il s'agit d'un donjon avec des crénaux qui aurait été, à l'origine, le centre d'une citadelle ou la tour d'un temple; al-Ka'abât s'applique plutôt à la maçonnerie dentelée, formant ces crénaux, qui se présentait sous l'aspect de plusieurs cubes successifs.

---

(1) Cf. *infra*, p. 71, 95 et 182.

(2) الا تكفيني ذا الخلصة, lui demanda-t-il (Ibn al-Kalbî, 23)?

(3) Cf. Ibn al-Kalbî, *loc. cit.*; Yâqût, II, 462; *Aġ.* **8**, 70; Ibn Sa'd, I, 2, p. 78.

(4) Yâqût, III, 164.

(5) *Fî ẓ-ẓahr*, soit dans la localité appelée aẓ-Ẓahr (connu, comme nom de lieu, ap. Yâqût, III, 582), soit sur une hauteur.

(6) P. 28.

(7) بين الخورنق والسدير وبارق والبيت ذي الكعبات من سنداد . Une variante de ce même vers est attribuée à al-Aswad b. Ya'fur an-Nahšalî (rapporté par Ḫalaf al-Aḥmar) : اهل الخورنق والسدير وبارق والبيت ذي الشرفات من سنداد (cf. Ibn Hišâm, 57).

Ainsi, Ḏû l-Kaʿabât se traduirait par « le sanctuaire (ou le château) aux crénaux »; il est aussi connu sous le nom d'al-Kaʿabât (1), à propos duquel Yâqût cite le même vers, attribué cette fois-ci, à al-Aswad b. Yaʿfur. Il est très vraisemblable que la divinité abritée dans ce sanctuaire ait pris le nom de ce dernier, comme cela se produit souvent ailleurs (2). L'auteur du *K. al-Aġânî* lui donne le nom de Ḏû l-Kaʿbayn, dont il dit: « Les Iyâd adoraient une idole (*ṣanam*), appelée Ḏû l-Kaʿbayn; les Bakr b. Wâ'il l'adorèrent après eux » (3).

ḎÛ L-KAFFAYN (ou KAFAYN). Idole des Banû Munhib b. Daws, selon Ibn al-Kalbî (4); d'après Ibn Hišâm, c'était l'idole de ʿAmr b. Ḥumama ad-Dawsî que son fils aṭ-Ṭufayl détruisit par le feu après sa conversion à l'Islam (5). Krehl croit que Ḏû l-Kaffayn est identique à Ḏû š-Šarä (6). La forme de l'idole en aurait inspiré le nom qui se traduit par « l'idole aux deux paumes des mains ». D'après Caussin de Perceval (7), une telle dénomination ne correspond à rien. Il nous semble qu'elle est plutôt d'ori-

---

(1) Dont Yâqût, IV, 278, dit: جمع كعبة وهو البيت المربّع وقيل المرتفع . بيت كان لربيعة يطوفون به ...

(2) Wellhausen, *Reste*², 68, nie cette possibilité; pour lui, il ne s'agit que d'un château. Il cite à l'appui Yâqût, II, 463, relatif à Ḏû l-Ḫalaṣa qui, à l'encontre de son opinion, ainsi que IV, 278, affirment que c'était un *bayt* « où les processions étaient faites ». Il en est de même d'Ibn Hišâm, *loc. cit.*, qui le cite comme sanctuaire. Quant à *Aġ.* **20**, 23, qu'il cite, il s'oppose clairement à son affirmation: « Dhu lKaʿbât bezeichnet keinen Götzen ».

(3) *Aġ.*, *loc. cit.* Il est à noter qu'une divinité du panthéon assyro-babylonien portait le nom de ᵈKa-ab-ta (Deimel, 154; Tallqvist, *Götterep.*, 340). Kab (= Kaʿb ?) serait aussi un nom divin (cf. Deimel, *loc. cit.*); ce qui expliquerait la fréquence de ce nom d'homme en Arabie, tout autrement que par l'explication que l'on en donne, à savoir « avoir les seins formés » (cf. Ryckmans, *Noms propres*, I, 115), alors que ce sens ne convient qu'aux femmes (cf. T'A **1**, 178, l. 19: وهو من خواصّ النساء لا يتّصف به الرجال).

(4) P. 24; Yâqût, IV, 293.

(5) Ibn Hišâm, 254; Ibn Saʿd, II, 1, p. 114; Yâqût, IV, 292.

(6) *Über die Religion der vorislam. Araber*, 50.

(7) *Essai sur l'histoire des Arabes*, III, 254.

gine araméenne et se traduirait par « le dieu (ou le sanctuaire) des deux rochers » (1), se rapportant probablement à Ḏû š-Šarä ou à son sanctuaire à Pétra.

ḎÛ L-LABBÂ. Idole des Banû ʿAbd al-Qays à al-Mušaqqar, grande forteresse à Baḥrayn (2). Ses *sâdin*s étaient des Banû ʿÂmir, des ʿAbd al-Qays (3). Il est manifestement étranger à l'arabe; d'où il conviendrait d'y voir une forme emphatique de La-ba-tu, l'un des multiples noms d'Ištar (4).

ad-DUMYA. Nom générique de l'idole que les lexicographes font dériver des deux significations de la racine *d m y*, à savoir « être ensanglanté » et « être dessiné en relief (sur le marbre ou sur un mur) » (5). L'idole prit ce nom soit en tant que dessin gravé sur une paroi ou sur un rocher, dessin « fait primitivement en rouge », soit parce qu'on y versait le sang des victimes. Dans une formule de serment préislamique (*lâ wa-d-dumä*), le plur. *dumä* désigne les idoles (*al-aṣnâm*) et, pour décrire un beau cou, on dit: *ʿunquhu ǧîd*^{u} *dumyat*^{in}, « son cou est (aussi long et gracieux que) celui d'une image (ou statue) »; « car, dit Ibn al-Aṯîr, on use de

---

(1) De *k*^{e}*fâ*, syr. *kîfô*, héb. *kêf*. La lecture al-K^{e}fayn, présentée comme forme allégée pour le besoin du vers où elle vient, serait donc la vraie.

(2) YÂQÛT, IV, 541.

(3) *Ibid.*, 345.

(4) DEIMEL, 160; TALLQVIST, *Götterep.*, 345. A moins qu'il ne s'agisse du monstre Lab-bu (cf. DEIMEL, *loc. cit.*) ou de ^{il}Li-i-ba, gardien de la 14e porte de l'Enfer (*ib.* 169). Il est possible que l'inscription ṯamûdéenne Euting 517 (VAN DEN BRANDEN, 218) en ait conservé le nom. En voici la translittération: *b-n-h-y q-s l-l-b-t ḥ-lw-n l-k s-r-n*, « Par Nahy! Qays de Lab(b)at Ḥulwân, à toi notre joie » (au lieu de: « Par Nahy! Qays à Labwat (fils de) Ḥulwân, à toi notre joie »). Deux données découleraient de cette inscription: d'abord, qu'al-Labbâ était connue comme divinité propre à [Banû ʿAbd al-]Qays, ensuite, qu'al-Labbâ était originaire de Ḥulwân en Mésopotamie (sur cette ville, cf. YÂQÛT, II, 317 sqq.). Cf. également JAUSSEN et SAVIGNAC, *Mission archéologique en Arabie*, I, texte nº 78 (VAN DEN BRANDEN, 390): *l-l-b-ʾ-t*, « à [al-]Lab'at ».

(5) Comp. l'héb. *d*^{e}*mût* et le syr. *dâmî* et *dmûtô* (= ar. *dumya*).

beaucoup d'adresse dans son exécution et on l'embellit exagérément » (1).

ḎŪ R-RIĞL. « Idole du Ḥiğâz » (2); Ḏû Riğl et Ḏât Riğl sont des noms propres de plusieurs localités en Arabie (3). Le site du bétyle ou du sanctuaire aurait servi de nom à l'idole.

ḎÛ Š-ŠARÄ. Principale divinité des Arabes du Nord (4) dont le culte s'est développé, en particulier, à Pétra. Largement connue à l'époque romaine, sous le nom de Dusarès, elle fut tour à tour identifiée à Dionysos ou Bacchus (5), à Mars (6) et même à Jupiter (7). Dussaud y voit un dieu de la végétation, nommé primitivement A'ara, divinité locale de Pétra, identifiée, avant

(1) Cf. T'A **10**, 131. Ce sens générique semble remonter très haut dans le passé; car le nom divin sumérien ^{d}Dumu-é est qualifié de *mâr bîti*, « fils (ou seigneur) de la maison » (Deimel, 103; Tallqvist, *Götterep.*, 361 sq.) et de ^{d}*Dumu-é ša* ^{alu}*Ma-li-ki*, « Dumu-é de la ville de Malik » (Deimel, *loc. cit.*). De plus, *d-m-y*, dans les inscriptions ṯamûdéennes Moritz 1 et 3 (van den Branden, 494 sq.), me semble être un nom commun signifiant « dessin » et non un nom propre (comp. Littmann, *Thamud und Ṣafâ*, 57 sq.).

(2) Yâqût, II, 755.

(3) Notamment dans la Yamâma et sur les territoires des Banû Bakr b. Wâ'il et des Banû Kalb (Yâqût, *loc. cit.*).

(4) Tertullien, *Apol.* c. 24: « Unicuique etiam provinciae et civitati suus est deus est Syriae Astarte, Arabiae Dusares ». Étienne de Byzance, *De Urbibus*, s.v. Dusare: Dusare est un rocher et un lieu élevé en Arabie, d'où Dusare tire son nom; il est adoré par les Arabes et les Dachareniens (= Nabaṭéens ?).

(5) Cf. textes et réf. ap. Krehl, *Über die Religion der vorislam. Araber* 38 sqq.; Mordtmann, *Dusares bei Epiphanius*, in ZDMG 29/1875, pp. 99-106; Wellhausen, *Reste*², 48-51; Cumont, *Études syriennes*, 270 sqq.

(6) Par Suidas, cité ap. Krehl, *op. cit.*, 48: θεός + Ἄρης = Mars. L'idole, dit-il, en substance, est une pierre noire carrée mesurant quatre pieds de haut et deux de large; elle est posée sur un socle en or. On l'asperge du sang des victimes et on y fait des libations. Le temple est orné d'or et de dons votifs.

(7) Partant de la racine *š r y*, « briller intensément » (en parlant de l'éclair), Pococke, *Specimen Historiae Arabum*, 104, en fait correspondre le nom à « Splendidum Jovis fidus ». Des indices archéologiques rendent vraisemblable une telle assimilation; en effet, l'aigle, emblème de Zeus, lui est attribué sur le

l'arrivée des Nabaṭéens, à Dionysos et surnommée Ḏû š-Šarä (1). Cette identification, remontant au milieu du Ve siècle avant l'ère chrétienne, signifie, pour Dussaud, que, dans Ǧabal aš-Šarä, la vigne prospérait sous l'occupation des Arabes iduméens (2).

Chez les Amorites, il existait un dieu nommé Aḫar (3). C'est un nom propre de personne qui en conserve le souvenir: Abiḫaar, forme contractée d'A-bi-ịa-ḫa-ar (4). C'est un autre nom propre qui nous révèle l'existence, à très haute époque, du nom *šarä*; en effet, le sixième roi de la dynastie amorite de Larsa porte le nom d'A-bi-sa-ri-e (5), « Sarê est mon père ». Sarê ne serait autre que Šara ou Še-ru, dérivé de l'acc. *šerû*, « pousser avec exubérance » (6), l'un des nombreux noms de Hadad, dieu amorite

---

fronton de nombreux monuments surtout funéraires; à noter également l'existence de l'aigle sur les plus anciennes monnaies nabaṭéennes (cf. DUSSAUD, *Pénétration*, 60). Par ailleurs, il pourrait s'agir de Ḏû š-Šarä dans le bas-relief anépigraphe de Ḫirbat Wâdî Suwâne, dans la Palmyrène du Nord-Ouest, où un dieu solaire r a d i é , tenant à la main gauche une t o r c h e a l l u m é e (données qui pourraient être à l'origine de son nom) qu'il appuie contre son épaule, et levant la main droite ouverte pour faire le geste de bénédiction (cf. SCHLUMBERGER, *La Palmyrène du Nord-Ouest*, 71; D. SOURDEL, *Les cultes du Ḥaurân à l'époque romaine*, 65 sqq., affirme que Dusarès n'est pas un dieu solaire, contrairement à RYCKMANS, *Les religions arabes préislamiques*, 23, qui en fait le concurrent de la déesse Šams). La torche allumée, ressemblant probablement à une main ouverte, et la main droite ouverte pourraient avoir été, à l'origine du surnom de Ḏû l-Kaffayn (*supra*, p. 69) qui est probablement le sien. Comme parèdre d'une déesse, Ḏû š-Šarä se trouve mentionné à côté d'al-'Uzzä, dans une inscription du Sinaï (cf. MORITZ, *Der Sinaikult*, 30), et de Manât à al-Ḥiğr (cf. JAUSSEN et SAVIGNAC, *Mission archéologique en Arabie*, I, 52, 142, 169, 184, 201; CIS nº 393, 401).

(1) *Pénétration*, 30, 46; sur son hellénisation, *ib.* 56 sqq.

(2) *Ibid.*, 56. D'où le nom de Dionosias, donné à Suwayda à l'époque hellénistique (*ib.*).

(3) Cf. BAUER, *Die Ostkanaanäer*, 71 et 91; le *ḫ* se substitue au '; comp. Ḫammu pour 'Amm (*ib.* 73) et Baḫl pour Ba'l (*ib.* 72). 'Aḫr survécut, dans les inscriptions ṯamûdéennes, comme nom propre de personne (Euting 89, ap. VAN DEN BRANDEN, 70) et de lieu (Dougthy 51, *ib.*, 233).

(4) BAUER, *op. cit.*, 10 et 71.

(5) *Ibid.*, 11, 89.

(6) L'équivalent de שְׁרָה, ܫܪܐ et ثرى (cf. GES.-BUHL, 863).

de la pluie et de la tempête (1), dont le culte s'est répandu dans toute l'aire sémitique. Bien plus encore, son nom, tel qu'il nous est parvenu, semble figurer dans les tablettes assyro-babyloniennes, où il est écrit ᵈdu-šár-ra; il est représenté sous la forme d'un taureau et est adoré comme protecteur de la végétation (2).

Si cette explication nous paraît mieux répondre aux caractéristiques primitives de cette divinité, c'est parce que l'Arabie centrale, où des traditions antiques purent échapper aux altérations hellénistiques, conserva à D̲û š-Šarä son caractère originel de dieu de la végétation. En effet, les Dawsites rendaient un culte à D̲û š-Šarä dans un territoire sacré (3), où une cascade (4) serpentait le long d'une pente boisée et verdoyante (5).

---

(1) Deimel, 43; Bottéro, in *Le Antiche Divinità Semitiche*, 30 sq.; Dahood, *ib.*, 75 sqq.

(2) Cf. Ebeling, in *Reallexikon der Assyriologie*, II, 255; Tallqvist, *Götterep.*, 284.

(3) Appelé *ḥinâ D̲î š-Sarä*; *ḥinâ* semble être une variante dialectale de *ḥimä*, comme l'explique Ibn Hišâm, 253; toutefois, on ne peut s'empêcher de relever que ce mot figure dans un nom théophore biblique postexilien relatif à Ḥadad, qui est Ḥêndâd (*Esdras* **3**, 9; *Néh.* **3**, 18, 24; **10**, 10). Comp. Ḥanî-El, ap. Noth, *Die israel. Personennamen*, 243, n. 504, et van den Branden, 415 (Dougthy 12), ainsi que le nom de lieu Šârû-Ḥên, in *Josué* **19**, 6.

(4) *Wašal* signifie à la fois un abondant ou faible filet d'eau qui serpente du haut d'une montagne ou d'un rocher dans un ravin (cf. T'A **8**, 154; *Munǧid*, s.v.). Il est probable que c'est des racines *w š l* ou *š l l* que dérive le nom de Šala, épouse de Ḥadad (Deimel, 45); les deux racines servent à former le nom de la cascade, qu'elle soit faible ou abondante (cf. *šallâl*).

(5) Cette affirmation découle, d'abord, de la notion de *ḥimä* qui est constitué généralement par un bois sacré, ensuite, du sens du nom commun *šarä*, lequel semble être ancien et avoir exercé une influence sur la conception de D̲û š-Šarä ou *vice versa*. En effet, *šarä* s'applique, d'une part, aux alentours du territoire sacré d'un temple et, d'autre part, aux marais couverts de roseaux et aux fourrés qui servent de repaire aux lions (cf. *šarä l-Furât*, « les marais ou les fourrés bordant l'Euphrate », et *usûd aš-šarä*, « les lions des fourrés », image littéraire pour force, courage et vaillance). Deux montagnes, l'une dans le Naǧd, l'autre dans la Tihâma, portent le nom de Šarä et sont célèbres par le grand nombre de lions qui s'y réfugient (pour tous ces détails, cf. Yâqût, III, 268-9).

Le récit du retour, dans sa famille, du dawsite aṭ-Ṭufayl b. 'Amr, après sa conversion à l'Islam (1), conserve d'autres faits non négligeables: à son arrivée, il défendit à sa femme de s'approcher de lui et, quand elle consentit d'embrasser l'Islam, il l'envoya se purifier dans l'eau sacrée de D̲û š-Šarä (2). Elle redouta que ce dernier ne fasse du mal à leurs petits garçons (3); mais son mari s'en porta garant. Après sa purification, il lui exposa la doctrine de l'Islam; elle se convertit.

Selon Ibn al-Kalbî (4), D̲û š-Šarä était la divinité des Banû l-Ḥârit̲ b. Yaškur (5) b. Mubaššir, des Azd. Il n'y a rien d'étonnant à ce que son culte fût partagé par plusieurs fractions de tribus (6).

Dans cette Arabie centrale, dévastée par des périodes de chaleur caniculaire, les orages, si violents soient-ils (7), doivent être

---

(1) Cf. Ibn Hišâm, 253; Yâqût, III, 269.

(2) Yâqût, *loc. cit.*: اذهبي الى حنا ذي الشرى ... فتطهّري منه. C'est dans l'eau sacrée de D̲û š-Šarä qu'elle devait se purifier de ce dernier! Notons que l'ablution, comme rite préalable à l'accession à l'Islam, apparaît très tôt à Médine. En effet, à la question « Comment fait-on pour devenir musulman? », le premier missionnaire de l'Islam à Médine, Muṣ'ab b. 'Umayr, répondait: « Tu te laves, tu te purifies, tu purifies tes deux vêtements; puis, tu prononces la formule de la vérité (c.-à-d. *lâ ilâha illâ l-Lâh...*); enfin, tu accomplis une prière de deux prosternations » (Ibn Hišâm, 291 sq.). Ce schéma (purification + prononciation de la formule sacramentelle + action de grâces) constitue la charnière de tout rite sacramentel.

(3) قالت بابي انت وامّي اخشى على الصبية من ذي الشرى شيئاً. Nous lisons *ṣibya*, plur. de *ṣabî*, « jeune garçon »; mais ce terme peut se lire *ṣabiyya*, « jeune fille »; vu l'absence d'éléments de comparaison, il est difficile de faire un choix judicieux entre ces deux lectures.

(4) P. 208; Yâqût, III, 269.

(5) A noter en passant que Yaškur est l'un des noms de Ḥadad (Deimel, 43; Tallqvist, *Götterep.*, 339: Iškur).

(6) Son culte était répandu parmi les Arabes du Ṣafâ (cf. Littmann, 107 et 109; Ryckmans, *Les religions arabes préislamiques*, 17 et 23; Sourdel, *Les cultes du Ḥaurân à l'époque romaine*, 65-68) et il n'était pas inconnu chez les T̲amûdéens (cf. Jaussen et Savignac, *Mission archéologique en Arabie*, n° 658 bis, ap. van den Branden, 451).

(7) Cf. une description de l'ouragan en Arabie centrale ap. Imru' l-Qays, *Mu'allaqa*, vv. 65-76 (Ahlwardt, *The diwans of six ancient Arabic poets*, Londres 1870, 149 sq.).

accueillis avec soulagement. Comme ils sont généralement attirés par les espaces boisés, où la foudre éclate, il est normal que le culte du dieu de l'orage soit localisé précisément là. Il n'était pas appelé par son nom — le vrai nom du dieu étant réservé, chez les Sémites de l'Ouest et du Nord, aux initiés du corps sacerdotal —, mais par certains attributs réunis dans une racine riche, joignant à l'idée de « verdure exubérante, réserve de bêtes féroces », celle de « lumière intense produite par l'éclair ». C'est le site géographique et culturel de son culte qui en déterminait les épithètes et les attributs. Ce que Wellhausen exprime, à propos de la transformation de D̲û š-Šarä, Ba'l du ciel, en Dionysos, en ces termes: « Die Religion verändert sich mit der Cultur. So wie die Hebräer seit ihrer Ansiedlung den Cultus Kanaanitischen Landesgottes auf Jahve übertrugen, so machten es die Araber unter ähnlichen Umständen auch » (1).

al-FALS. Lu également al-Fulus (2) et al-Fils (3). Divinité des Ṭay'; c'était une saillie rouge dans la montagne noire de Aǧâ' (4), semblable à une figure humaine. Avait-elle l'éclat rougeâtre d'une pièce de monnaie en cuivre pur (5)? Dans ce cas, la lecture Fulus, un plur. contracté de *fals* (6), serait préférable, à moins qu'il ne faille penser aux écailles des poissons, appelées *fulûs as-samak* (7).

---

(1) *Reste*², 51.

(2) D'après as-Sukkarî ⟶ Ibn Ḥabîb ⟶ Ibn al-Kalbî; mais, selon le même Ibn al-Kalbî, dans la copie de son *K. al-aṣnâm* par al-Ǧawâlîqî qui utilisa celle d'Ibn al-Furât (cf. *K. al-aṣnâm*, 40), ce nom est lu al-Fals (YÂQÛT, III, 911 et 912).

(3) Selon Ibn Durayd, cité in T'A **4**, 211, l. 14, et IBN HIŠÂM, 56 (où al-Fils est du féminin).

(4) Les noms des monts Aǧâ' et Salmä et des localités voisines ont donné lieu à un mythe, témoin littéraire d'une mythologie antique perdue (cf. YÂQÛT, I, 123; *La divination arabe*, 15; *infra*, p. 106).

(5) L'expression *mufallas al-lawn* s'applique à la peau qui a l'éclat des *fulûs*, « pièces de monnaies en cuivre ».

(6) YÂQÛT, III, 911.

(7) *Munǧid*, 626.

L'aspect du rocher suggère également une autre dérivation qui s'accommode bien mieux avec la fonction de cette divinité. Al-Fals était, en effet, un dieu protecteur des fugitifs qui trouvaient auprès de lui un asile inviolable. Or cette idée de salut se trouve dans la racine *f l ṣ* (1) dont la dernière consonne aurait été allégée dans le dialecte des Ṭay' (2). Si cette hypothèse se vérifie, nous serons sur la bonne voie pour expliquer l'origine de ce nom; car la racine *f l ṣ* en hébreu signifie « effrayer, faire trembler » (3). N'éprouve-t-on pas de la frayeur, la première fois que l'on voit, dans un site sauvage, une forme humaine rougeâtre qui ressort d'une masse sombre de rochers? Une fois divinisé, ce rocher insolite qui suscita la crainte et le tremblement dans les cœurs des pionniers des Ṭay' et peut-être même des occupants qui les avaient précédés, fut considéré comme le protecteur des craintifs qui cherchaient refuge auprès de lui.

Pour réglementer le droit d'asile, il a fallu délimiter l'enceinte sacrée, où un sanctuaire a dû être construit, qu'à l'avènement de l'Islam 'Alî b. Abî Ṭâlib ira détruire. On lui faisait des offrandes et des sacrifices et il avait une *ḫizâna*, c'est-à-dire un puits sacré (cf. s. 'Ab'ab) qui lui servait de trésor. C'est de ce puits que 'Alî extrait les trois épées légendaires, appelées Rasûb, al-Miḫḏam et al-Yamânî, et trois cottes de mailles (4).

---

(1) Cf. T'A **4**, 211 *in fine*; *Munǧid*, *ib*.

(2) La langue des Ṭay' semble avoir comporté des particularités nombreuses; elle est censée être celle du 'Âdite, descendant de Ṣuḥâr (cf. ce nom ap. Ges.-Buhl, 61; Noth, *Die israel. Personennamen*, 255; Ryckmans, *Noms propres*, I, 306; Yâqût, III, 368 sq.) et occupant du mont Aǧâ' et des environs, à l'arrivée des Ṭay' (Yâqût, I, 126-7). Cette légende explique l'opinion que se faisaient les lexicographes arabes de son ancienneté.

(3) Cf. Ges.-Buhl, 644.

(4) Ibn Sa'd, II, 1, p. 118; Ibn Durayd, ap. Yâqût, III, 912, l. 2 (sans les cottes de mailles). Selon Ibn al-Kalbî, 38 (= Yâqût, III, 913) et Ibn Hišâm, 56, il s'agit de deux épées, appelées Miḫḏam et Rasûb, mentionnées dans un vers de 'Alqama b. 'Abada (ap. Ibn al-Kalbî, 9), dont al-Ḥâriṯ b. Abî Šamir ou Šimr (Yâqut), le roi ġassânide, l'avait ceint. Mais l'on retrouve ces deux épées dans le trésor de Manât enlevé par le même 'Alî (Ibn al-Kalbî, 9).

Les desservants du sanctuaire (*sadana*) étaient les Banû Bawlân, leur ancêtre Bawlân ayant été le premier à l'adorer (1). Le respect du dieu et de son sanctuaire était tel que tout animal volé que son voleur pourchassé arrivait à faire pénétrer dans l'enceinte d'al-Fals, restait acquis à ce dernier, jusqu'au jour où le dernier *sâdin*, nommé aṣ-Ṣayfî, eut ramené auprès d'al-Fals, la chamelle d'une femme de la tribu des Kalb. Alors, Mâlik b. Kulṯûm, voisin de cette femme, se mit à la poursuite du voleur; mais, quand il l'atteignit, la chamelle était déjà à l'intérieur de l'enceinte sacrée. Il lui demanda de laisser partir la chamelle. « Elle est à ton dieu », lui répondit-il. Ayant pointé sa lance vers lui, Mâlik l'obligea à délier la chamelle et la ramena à sa propriétaire. Le récit ajoute que 'Adî b. Ḥâtim aṭ-Ṭâ'î assistait à la scène; il s'attendait à ce qu'al-Fals se vengeât de Mâlik. Plusieurs jours passèrent sans qu'il lui arrivât le moindre mal. Alors, 'Adî refusa d'adorer al-Fals et les autres idoles et se convertit au Christianisme, en attendant l'avènement de l'Islam qu'il ne tarda pas à embrasser. Après cela, chaque fois que le *sâdin* amenait une bête volée dans l'enceinte du dieu, on la lui arrachait (2).

De ce récit romancé, deux faits peuvent être relevés: d'une part, le droit d'asile auprès d'al-Fals concernait à la fois les hommes et les animaux; d'autre part, la dégradation du sacerdoce arabe et la rapacité du personnel cultuel accentuaient la désaffection des Arabes pour le culte des idoles et préparaient ainsi les esprits au message coranique.

FARRÂṢ (3). Selon YÂQÛT, citant Abû l-Fatḥ al-Iskandarî, c'était une idole dans le pays des Sa'd al-'Ašîra (4). L'absence

---

(1) IBN AL-KALBÎ, 37 (= YÂQÛT, III, 912, l. 14 sq.). *B l w* (βαυλάνης) est un nom liḥyânite (cf. RYCKMANS, *Noms propres*, I, 50) et ṯamûdéen (VAN DEN BRANDEN, 231 = Huber 714); *B w l n*, dans Euting 289, cité par RYCKMANS, *ib.*, semble être une mauvaise lecture (cf. VAN DEN BRANDEN, 133).

(2) Cf. IBN AL-KALBÎ, 37 sq.; YÂQÛT, III, 912 sq.; WELLHAUSEN, *Reste*[2], 25.

(3) Ainsi lu ap. YÂQÛT, III, 864, et T'A 4, 418, l. 10: موضع في ديار سعد العشيرة; dans *Marâṣid*, II, 340, on trouve Far(r)âḍ, avec une variante Far(r)âṣ.

(4) YÂQÛT, *loc. cit.*

d'un tel nom dans l'onomastique nord et sud-arabe, incline à penser qu'il serait d'origine canaanéenne (1), à moins de lire Firâḍ, avec les *Marâṣid*, et d'y voir le dieu protecteur de la région frontalière entre l'Irâq et la Syrie, à l'Est de l'Euphrate, appelée de ce nom (2).

al-ĠABĠAB. Cf. s. ʿAbʿab.

al-ĞABHA. Cf. s. Bağğa (p. 51, n. 9).

al-ĞADD. Parmi les nombreux sens de la racine *ğ d d* (3), un retient particulièrement notre attention. C'est celui de « puits situé dans un pâturage », « puits abondant ou maigre (4) en eau », « point d'eau se trouvant à l'extrémité d'un désert », « point d'eau ancien (*al-mâʾ al-qadîm*) ». *Al-ğudd*, c'est aussi « la côte de la mer » (5), « le bord d'un fleuve » (6).

L'onomastique atteste l'ancienneté de ce sens; en effet, la racine *ğ d d* donna lieu à la formation de plusieurs noms de points d'eau, tels que Ğadûd, localité sur le territoire des Tamîm, à la hauteur de la Yamâma, où se trouve la source appelée al-Kulâb(7),

(1) La racine *f r ṣ* servit dans la Bible à la formation d'un nom propre Pᵉrêṣ, l'un des fils de Juda (*Gen.* **38**, 29; etc.), devenu un nom patronymique (*Nom.* **26**, 20) et à un nom de haut-lieu païen, où David battit les Philistins et détruisit leurs idoles (II *Sam.* **5**, 20; I *Chr.* **14**, 11: Baʿal-Pᵉraṣîm, et *Is.* **28**, 21: Har-Pᵉraṣîm).

(2) YÂQÛT, III, 864. Firâḍ est également le nom d'une localité entre al-Baṣra et al-Yamâma, sur le territoire des Bakr b. Wâʾil (*ib.*).

(3) La première consonne peut prendre les trois voyelles, mais l'onomastique semble prouver que la voyelle primitive est la *ḍamma*. Quant à la dernière consonne, elle n'est pas toujours redoublée; en effet, le *tašdîd* est remplacé par l'allongement dans *ğâd* qui se lit également *ğâdd* (sur ces précisions, cf. l'art. *ğdd*, in TʿA **2**, 316-320).

(4) Cette antithèse s'explique probablement par l'antiphrase à portée omineuse (cf. *La divination arabe*, 459).

(5) D'où le nom de Ğudda (YÂQÛT, II, 41), port maritime de la Mekke.

(6) Dans l'expression *ğu*(*i*)*dda* ou *ğu*(*i*)*dd an-nahr*, al-Aṣmaʿî considère le premier terme comme « nabaṭéen et étranger » (cf. TʿA **2**, 316, l. 27).

(7) YÂQÛT, II, 40.

Ǧadîd, nom d'un cours d'eau (*nahr*) dans la Yamâma, qui s'appelait anciennement Rabbî (1) — le même nom est donné à deux montagnes, l'une dans la chaîne des monts Aǧâ', et l'autre dans le territoire des Azd (2) —, Ǧudaydat, forteresse antique, entre Nisibe et Mossoul, entourée de villages et de fermes, où les cultures sont arrosées par les eaux des puits (3), Ǧadayâ (4), aux environs de Damas, et, peut-être aussi Ǧad(d)ân, aux environs de Nasaf, entre Ǧayḥûn et Samarqand, où des puits sont prévus pour l'arrosage des vergers et des potagers en cas de tarissement de l'unique cours d'eau de la région (5).

De cette signification de *ǧ d d* ressort, en premier lieu, que Ǧadd désigna très tôt la divinité locale, ou génie du lieu, protectrice du puits ou du point d'eau qui était le centre de ralliement des nomades, mais qui finit vite par devenir un centre de vie sédentaire (6). L'ancêtre qui avait creusé le puits ou aménagé la source, personnifiait ce génie bienfaisant et s'identifiait à lui.

---

(1) ربّى mot d'une lecture difficile. Il peut s'agir de رُبّى, dont le plur. Ra(u)bâb est donné comme nom de points d'eau et de montagnes (cf. Yâqût, II, 746 sq.). Nous pensons que le nom primitif devait être Ǧadîd-Rabbî, bien que le premier élément soit donné par Yâqût comme innovation du poète Marwân b. Abî Ḥafṣa, se substituant au second. Notre lecture est fondée sur un rapprochement, lequel, s'il n'est pas décisif, ne manque pas de jeter une lumière nouvelle sur un verset coranique obscur. En effet, le v. 3 de la sourate **72**, mis dans la bouche des djinns qui écoutèrent la lecture du Coran, donne à Dieu (*Rabb*) le nom de جَدٌّ رَبَّنَا que nous lisons *ǧadd*^{un} *rabbunâ* (au lieu de *ǧaddu rabbinâ*) et traduisons par « Gad, notre seigneur ». Les commentateurs donnent à ce mot le sens de *'aẓama*, « grandeur, majesté » (T'A **2**, 316 *in medio*).

(2) Yâqût, II, 42.

(3) *Ibid.*, 42: واكثر زروعهم العذي, selon le sens donné à ce terme par Yâqût (cf. *supra*, p. 56, n. 1).

(4) « Actuellement Ǧidyâ », précise Yâqût, II, 42.

(5) *Ibid.*, III, 776, et IV, 781.

(6) A noter que, dans les racines *w t n* et *w ṯ n*, on trouve l'idée de fixation et de stabilité en un endroit; cf. l'expression الواثن الواتن = المقيم الثابت (T'A **9**, 358).

Le Gad fut, en terre araméenne, l'équivalent du Baʻl cananéen (1), et, en terre arabe, celui d'une certaine catégorie de djinns (2). Agriculteurs et nomades lui ont conféré des prérogatives en rapport avec leur genre de vie. Nulle part son nom ne s'est maintenu et son culte ne s'est développé autant que chez les semi-nomades, évoluant aux confins du désert syro-arabe, notamment dans la Palmyrène du Nord-Ouest où, sous le nom de GD' ou de GNY', il conserva son rôle primitif de *numen* protecteur du village, des jardins, d'une famille ou d'une localité dont il porte le nom (3). En Arabie centrale, son nom n'a survécu que dans l'onomastique ʻAbd al-Ğadd (4) et dans une formule de serment, *bi-ğaddi-ka* (5), « par ton dieu (ou génie) protecteur », plutôt que « par ton ancêtre », à moins d'ajouter l'adjectif « divinisé ».

En dépit de l'origine sud-arabe de Hamdânî et de Ṭarafa, cités ci-dessus, le nom de Ğadd ne figure pas jusqu'ici, à notre connaissance, dans l'onomastique de cette région (6). En ṯamûdéen,

---

(1) Comme ce dernier, le Gad était adoré sur les hauteurs, selon un vers de JACQUES DE SAROUGE, dans son poème sur *La chute des Idoles* : ܒܪ̈ܝܫܝ ܛܘܪ̈ܐ ܒܢܘ ܕܝܪ̈ܐ ܚܠܦ ܒܝܬ ܓܕ̈ܐ, « sur les cimes des montagnes, on bâtit des monastères à la place des sanctuaires des génies des lieux » (cf. in ZDMG 29/1875, v. 297). Un vers de St Ephrem mentionne les Gad à côté des autres divinités fallacieuses qualifiées de « démons » et de « fantômes » : ܘܐܠܗ̈ܐ ܫܐܕ̈ܐ ܘܣܓܕܘ : ܓܕ̈ܐ ܘܦܬ̈ܟܪܐ ܘܕܡܘ̈ܬܐ (cité ap. QARDÂḤÎ, *Lubâb*, I, 161).

(2) Cf. notre contribution aux *Sources Orientales* 8 (sous presse). Suivant DUSSAUD, *Pénétration*, 90 sq., les « Ginnayé » se maintiennent dans la croyance populaire sous la forme des djinns que l'Islam rabaissa au rang de démons. Ğadd et Ğinnî sont des termes génériques équivalents.

(3) SCHLUMBERGER, *La Palmyrène du Nord-Ouest*, pp. 59, 67, 68, 122 sqq., 135-7.

(4) HAMDÂNÎ, 54, l. 9, et 120, l. 6 (cité ap. WELLHAUSEN, *Reste*[2], 2).

(5) Cf. un ex. dans la *Muʻallaqa* de ṬARAFA B. AL-ʻABD, v. 56 (ap. AHLWARDT, *op. cit.*, 57 :

فلولا ثلاث هنّ من حاجة الفتى   وجدّك لم احفل متى قام عوّدي

comp. IMRU' L-QAYS, ap. AHLWARDT, *loc. cit.*, p. 129, v. 23; *Aġ.* **4**, 151, l. 19; NÖLDEKE, *Beiträge zur semit. Sprachwissenschaft*, 94.

(6) Faut-il le voir dans B'l-Ğddn, nom propre de sanctuaire et de lieu, relatif au dieu Ta'lab, tutélaire de la tribu de Hamdân (RYCKMANS, *Noms propres*,

il est connu par un nom théophore, Ğaddyafa', « Ğad est élevé »(1). En ṣafaïtique, il figure dans une énumération de divinités, comme dieu protecteur de la tribu des 'Awîḏ qui évoluaient dans le Ḥawrân (2).

Les rares vestiges du Gad en dehors de la Palmyrène démontrent son origine araméenne et son recul dans l'aire sémitique avec le rétrécissement de la zone araméenne. C'est, en effet, sous la forme amorite qu'il était parvenu, à très haute époque, en Mésopotamie où les noms propres de Gad-ia-a, Ga-di-ilu (3) et d'autres (4) en ont fixé le souvenir.

Sous des influences hellénistiques, le Gad fut revêtu de deux fonctions nouvelles, déjà sous-jacentes dans la racine dont il tire son nom. La première est celle de « divinité du sort » ou Τύχη (= Fortuna) et la seconde, celle de « divinité protectrice des chemins » ou 'Ενοδία (5).

C'est à Ḥarrân que le Gad est devenu Rabb al-Baḫt (6), « dieu du sort ». Les lexicographes arabes rendent ce mot par *ğadd* ou

---

I, 34) ? Comp. Ba'al-Gad, nom d'une cité au pied du Hermon, sur le territoire occupé par la tribu de Gad (*Josué* **11**, 17; **12**, 7; **13**, 5). Cf. le nom propre fém. Ğaddat en sud-arabe (Ryckmans, *loc. cit.*, 58).

(1) Au même titre que 'il-Yafa' et Yafa'-'il en minéen (Ryckmans, *op. cit.*, 232; van den Branden, 330: Huber, 651 = Jaussen et Savignac, 323).

(2) Littmann, *Thamûd und Ṣafâ*, 129; pour d'autres mentions de ce nom, la lecture est incertaine (cf. Ryckmans, *op. cit.*, I, 58, et 222).

(3) Comp. Gadî-El, nom propre masc. in *Nom.* **13**, 10.

(4) Tallqvist, APN, 79; Deimel, 82; Bottéro, in *Le Antiche Divinità Semitiche*, 56.

(5) Épithète d'Hermès ou d'Hécate dans la mythologie grecque.

(6) Ibn an-Nadîm, *Fihrist*, 323: fêtes du 26 septembre et du 20 au 29 novembre. Pendant cette dernière période, les Ḥarraniens « jeûnaient en l'honneur de Rabb al-Baḫt et, durant la nuit, ils brisaient en petits morceaux du pain mou qu'ils mélangeaient avec de l'orge, de la paille, de résine de pin (*lubân*) et de myrte vert; ils arrosaient le tout d'huile, le malaxaient et en aspergeaient leurs maisons, en disant: « O visiteurs nocturnes (*ṭurrâq*) du Sort! Voici du pain pour vos chiens, de l'orge et de la paille pour vos bêtes, de l'huile pour vos lampes et du myrte pour vos couronnes. Entrez en paix et sortez en paix, en nous laissant, à nous et à nos enfants, une bonne récompense! » Comp. la même conception chez les Arabes à propos des djinns (cf. *Sources Orientales*, 8, sous presse).

ḥaẓẓ, tout en soulignant son origine étrangère (1). Il est probablement araméen (2) et correspondrait au Bêl Paḫâti ou Piḫâti, « le maître du district », en Assyro-Babylonie (3), dénomination qui met en relief son caractère local. Ce serait de son identification avec le *ğadd*, signifiant également « chance » et « fortune », qu'il aurait pris le sens de « sort ».

De par son rôle de dieu protecteur d'un lieu précis et d'une cité déterminée, il s'est vu assumer les caractéristiques de l'astre sous les auspices duquel une cité était fondée (4). Avec le développement des cultes astraux, notamment à Ḥarrân, et des préoccupations astrologiques dans la vie des individus, comme dans celle des cités, *ğadd* et *baḫt* sont devenus synonymes de *sa'd*, auquel s'oppose *naḥs*. Par suite du partage des planètes, conçues chez les Ḥarraniens comme de bon et de mauvais augure (5), en deux *sa'd* (6), deux *naḥs* (7) et un *munâfiq* (8), le Ğadd s'est dédoublé de la même façon et a pris le nom de Sa'dân (ou Ṣanamân), au sens de *utraque bona Fortuna* (9). C'est probablement ces « deux Fortunes », sculptées dans le marbre, à Palmyre, qui inspirèrent plusieurs poètes dont les vers vantent la pérennité et la beauté des « deux jeunes

---

(1) T'A **1**, 49 *in fine*.

(2) Cf. réf. ap. GES.-BUHL, 639.

(3) Sur le sens administratif de cette dénomination chez les Assyro-Babyloniens, selon la Bible, cf. GES.-BUHL, *loc. cit.* Signalons, toutefois, que le panthéon babylonien comprenait une divinité nommée Ba-ḫa-tum (DEIMEL, 73).

(4) Cf. BOLL, *Sternglaube und Sterndeutung*[3], 63; CUMONT, *Études syriennes*, 265.

(5) *Fihrist*, 324.

(6) *as-Sa'd al-akbar* = Jupiter et *as-Sa'd al-aṣġar* = Vénus.

(7) *an-Naḥs al-akbar* = Saturne et *an-Naḥs al-aṣġar* = Mars.

(8) *'Uṭârid* = Mercure; il fut appelé *munâfiq*, « menteur », parce qu'il est à la fois « faustus » et « infaustus »: لأنه مع السعد سعدا ومع النحس نحسا (cf. QAZWÎNÎ, I, 22, 26, 27; comp. CUMONT, *op. cit.*, 265 sqq.: sur le dédoublement des « Fortunes »).

(9) Au duel, la correspondance avec τύχαι ou *Fortunae* cesse d'être vraie; car, suivant CUMONT, *op. cit.*, 270, jamais les astrologues grecs ou latins n'ont donné à ces noms le sens de planètes favorables; « cette acception des "deux fortunes", dit-il, comme le culte auquel elle répond, resta particulière, ce semble, à l'Orient syro-arabe ».

filles de Tadmor » (1). Un seul d'entre eux, Abû Dulaf, voit dans ces sculptures des anciennes divinités. Il dit:

« Que sont ces deux représentations (*ṣûraṭân*) à Tadmor qui saisissent d'admiration les gens d'esprit et les amoureux et qui se couvrirent de la poussière des siècles, sans se lasser d'amour et d'accolade! Que le sort (*ad-dahr*) lance contre leurs deux statues (*šaḫṣayhimâ*) la flèche de la séparation (qui est) l'une de ses calamités! Que le temps les use par son cours ininterrompu et la succession des soirs et des matins! Afin que sachent ceux qui ont à le savoir qu'il n'existe aucun (dieu) en dehors du Dieu unique et créateur! »

L'onomastique conserva les traces de ce dédoublement; en effet, as-Sa'dân est connu comme nom de lieu en arabe (2), comme nom de personne en arabe du Sud et en ṯamûdéen (3); aṣ-Ṣanamân est le nom d'un village du Ḥawrân, à deux étapes de Damas (4); al-Waṯanân n'a survécu que dans une ancienne version arabe, publiée par de Lagarde, de *Nom.* **33**, 13, où ce terme rend Alûš; le traducteur pensait vraisemblablement à la châsse d'Elusa (5). Enfin, Manawât qui, par suite de la signification de la racine dont ce nom est issu (6), traduit τύχαι, Fortunae ou le syr. Ġêdê, le

---

(1) Ces poètes sont l'Iraqien Aws b. Ṯa'laba qui récita ses vers au calife Yazîd b. Mu'âwiya à Damas, Abû Dulaf, Muḥammad b. al-Ḥâǧib et Abû l-Ḥasan al-'Iǧlî. Leurs vers sont conservés ap. YÂQÛT, I, 830-1; BALÂḎURÎ, *Futûḥ* (éd. de Goeje), 355, conserve les deux vers du premier.

(2) YÂQÛT, III, 91.

(3) RYCKMANS, *Noms propres*, I, 153; VAN DEN BRANDEN, 111 (Huber 196 = Euting 235, 2), où il peut s'agir d'un nom divin.

(4) YÂQÛT, III, 429; MORDTMANN, *Mythologische Miscellen*: V. *Tyche-Gad-Menî*, in ZDMG 39/1885, 44-46.

(5) Cf. P. DE LAGARDE, *Materialen zur Kritik und Geschichte des Pentateuchs*, Leipzig 1867, II, 185, l. 16. Si l'identification d'Alûš et d'Elusa s'avérait fondée, il ne s'agirait pas là d'un Gad dédoublé, mais plutôt d'un dédoublement par scissiparité de Vénus, comme étoile du matin et étoile du soir (cf. CUMONT, *Études syriennes*, 269); c'est le cas de Azîz et Monimos à Édesse, assimilés aux deux faces de Vénus (cf. DUSSAUD, *Pénétration*, 90). Ce phénomène fut connu des Babyloniens dès le début du IIe millénaire avant notre ère (cf. C. BEZOLD, ap. BOLL, *Sternglaube und Sterndeutung*, 6).

(6) A savoir « le destin »; cf. *infra*, p. 125.

plur. étant justifié à la fois par le mot rendu, ainsi que par l'inharmonie d'un duel formé de Manât (1). Manawât est connue en tamûdéen et est qualifiée de *st slm*, « Dame de paix » (2).

Le Gad dédoublé devait être érigé sur la voie menant à la cité dont il était le protecteur; il servait de borne (*ǧudda*) indiquant la limite du territoire régi par cette cité. Dressé sur l'un et l'autre côté de la voie, il lui donna son nom de *ǧudda* ou *ǧâdda* (3). Sous l'influence de la culture hellénistique, il assuma la protection des voyageurs, à l'instar de l'᾿Ενοδία, rôle qui rejoignait celui qu'il jouait primitivement en tant que protecteur des puits et des points d'eau situés sur le chemin des caravanes.

al-ǦALSAD. Idole adorée au Ḥaḍramawt par les tribus de Kinda et de Ḥaḍramawt. Ses *sâdin*s appartenaient aux Banû ʿAllâq, une famille de Kinda. Un *ḥimä* ou enceinte sacrée l'entourait, où paissaient ses troupeaux de chameaux et de moutons. Tout mouton égaré qui venait paître sur son territoire, n'était plus rendu à son propriétaire. On consultait l'oracle dans son sanctuaire.

L'idole ressemblait à un homme de haute stature et de forte corpulence; elle était faite d'un rocher blanc et avait comme une tête noire; celui qui la regardait attentivement, y distinguait les traits d'une figure humaine.

De ce récit de Yâqût (4), nous relevons encore quelques faits cultuels: d'abord, comme partout ailleurs, on versait sur

(1) Qui est *manawân* (Yâqût, IV, 652, l. 12). En réalité, il s'agit, d'après moi, d'un faux plur. (cf. *infra*, p. 124, n. 4). Comp. as-Saʿîdât, ancien lieu de culte où un *walî* est honoré (Jaussen, *Coutumes des Arabes au pays de Moab*, 299), plur. d'as-Saʿîda, sanctuaire près de Sindâd au bord de l'Euphrate, et idole des Azd qu'ils honoraient à Uḥud (Yâqût, III, 94). Il s'agit très vraisemblablement de Vénus aux deux faces (cf. *infra*, p. 177).

(2) Van den Branden, 110 (Huber 193). Ryckmans s'interroge s'il s'agit d'un plur. de majesté (*Noms propres*, I, 19); il est reproduit affirmativement par van den Branden, *loc. cit.*

(3) Sur le sens de ces termes, cf. TʿA **2**, 317, l. 23 sqq., 319, l. 9 sqq.

(4) II, 100 sq. L'*isnâd* est le suivant: Abû l-Ḥasan b. ʿAbdallâh al-ʿAskarî ⟶ Ibn Durayd ⟶ al-Ḥusayn b. Durayd, oncle du précédent ⟶ Ḥâtim b. Qabîṣa al-Muhallabî ⟶ Hišâm b. al-Kalbî ⟶ Abû Miskîn. Cependant,

l'idole le sang des sacrifices (1); ensuite, pour pouvoir questionner l'oracle, il fallait louer au *sâdin* deux vêtements dont on devait se vêtir (2); enfin, il découlerait d'un vers, diversement attribué (3), qu'en allant vers l'idole, on devait avancer la tête baissée (4).

Relativement aux autres divinités du panthéon arabe, al-Ǧalsad se signalait particulièrement par son caractère de divinité oraculaire. L'oracle de Hubal et de Ḏû l-Ḫalaṣa était bélomantique; celui d'al-Ǧalsad était direct, en ce sens qu'il consistait en un dialogue entre le consultant et le consulté (5). C'était, par conséquent, une divinité ventriloque: une voix semblable au roulement du tonnerre (6) transmettait les paroles de l'idole (7) qui disait des choses étonnantes (8).

Yâqût note qu'il ne l'a pas trouvé dans le *K. al-aṣnâm* d'Ibn al-Kalbî; il en fut de même pour nous.

(1) وقرّبنا قرباناً ولطخنا [ه] بدمه . Notre traduction considère لطخنا comme verbe actif dont le compl. d'objet direct n'est pas explicité; si nous le considérons comme passif, cela signifiera que ceux qui s'approchaient du dieu, s'aspergeaient du sang des victimes qu'ils lui sacrifiaient; mais, dans ce cas, on aurait eu de préférence تلطّخنا.

(2) Cette pratique était connue à la Ka'ba (cf. *La divinatiou arabe*, 128).

(3) A al-Muṯaqqib al-'Abdî, selon Ibn Barrî; à 'Adî b. Wadâ', selon Abû Ḥanîfa (cf. T'A **2**, 327, l. 4 *ab fine*).

(4) فبات يجتاب شقارى كما بيقر من يمشي الى الجلسد T'A **3**, 57, l. 20; Yâqût n'a que le second hémistiche; cf. ǦAWHARÎ, I, 218 (= T'A **2**, 327, l. 5 *ab fine*) qui lit: يبقر . Nous avons repris le sens donné par Yâqût à بيقر , à savoir طأطأ رأسه ; mais ce vers peut être traduit comme suit: «Il se mit à passer d'un mensonge à l'autre comme mentent ceux qui vont (consulter) al-Ǧalsad»; cf. l'expression جاء بالشقارى والبقارى وجاء بالشقر والبقر اي بالكذب , in TA' **3**, 57, l. 31; 319, l. 29.

(5) وكانوا يكلّمون منه (YÂQÛT, *loc. cit.*, 100, l. 14). Rien ne fonde l'affirmation de RYCKMANS, *Les religions arabes préislamiques*, 9 et 18, l'assimilant à l'oracle de Hubal et Ḏû l-Ḫalaṣa.

(6) همهمة الرعد (YÂQÛT, *loc. cit.*, l. 17).

(7) كلام الصنم (*ib.* l. 1 *ab fine*).

(8) وقد كان فيما مضى يخبّرنا بالاعاجيب (*ib.*, 101, l. 11 sq.). Toutes les divinités arabes sont devenues ventriloques aux approches de la mission prophétique de Mahomet (cf. *La divination arabe*, 83).

Quelque factice que soit le contenu des deux oracles que Yâqût conserva de lui, leur forme révèle le souci de leur auteur de se conformer au style divinatoire de l'Arabie païenne. Comme la majeure partie des oracles conservés par la tradition, ils ont pour but d'annoncer la venue du Prophète de l'Islam qui allait faire taire à jamais l'oracle d'al-Ǧalsad. Le *hâtif* qui annonça cette fin, nous fournit un détail inattendu: au nom d'al-Ǧalsad, il appose celui de Hadad (1)! Détail tellement inattendu que Wellhausen ne put s'empêcher de s'exclamer: « Doch nicht gar der alte Hadad? » (2).

A vrai dire, dans ce style divinatoire recherché, ce mot peut signifier « celui qui est tombé de haut en bas » (3), par allusion à l'état dans lequel le *sâdin* aurait trouvé l'idole, à savoir « renversée sens dessus dessous » (4), « si bien qu'une troupe d'hommes, ajoute-t-il, n'eût pas réussi à l'ébranler ». Néanmoins, la comparaison de la voix de l'idole au « grondement de la foudre » fait penser à la grande divinité araméenne de la tempête que nous avons cru voir dans Ḏû š-Šarä. De même, l'enceinte sacrée et inviolable qui entourait le sanctuaire, rendrait ce rapprochement quelque peu vraisemblable.

On chercherait en vain plus de lumière sur la figure et la nature de ce dieu dans l'étymologie de son nom. Si surprenant que cela puisse paraître, ce nom reste sans analogie aucune dans

---

(1) لا شأن للجلسد ولا رَنّي لهدد (YÂQÛT, *loc. cit.*, l. 13).

(2) *Reste*², 55, n. 2; comp. WINCKLER, *Arabisch-Semitisch-Orientalisch*, 131 sq., qui voit, à tort, dans *qâbil*^un^ *rağama* (YÂQÛT, *loc. cit.*, l. 5) une allusion à la tempête. Le contenu de l'oracle qui se rapporte au Prophète, s'oppose à une telle interprétation.

(3) T'A **2**, 548, l. 20. Ce mot désigne également le ramier, la huppe et tout oiseau qui roucoule, ainsi que le roucoulement lui-même (*ib.*, l. 6 sqq.). Serait-ce une allusion à la voix rauque de l'oracle?

(4) منقلب على رأسه (YÂQÛT, *loc. cit.*, l. 15). Wellhausen cite, à ce propos, I *Sam.* **5**, 3-4, où il est dit que les Philistins qui avaient placé l'Arche de l'Alliance dans le temple de Dagon, trouvèrent le lendemain ce dernier « étendu la face contre terre devant l'Arche de Yahwé (*nofel l*e*-fanaw*) ».

l'ensemble des langues sémitiques, à telle enseigne que les lexicographes arabes sont presque unanimes à y voir une corruption de *ǧasad*, où le *lâm* serait une addition (1). Mais quel sens donner à *ǧasad*, en l'occurrence? Vise-t-il le tronc (*ǧuṯṯa*) long et corpulent de la statue qui représentait le dieu ou bien décrit-il le teint safrané qu'aurait pris le sang versé sur la pierre, sous l'action du soleil? A notre avis, si déformation il y a, il faudrait la chercher dans un terme voisin qui répond parfaitement au profil de l'idole: c'est *al-ǧalmad*, « le rocher », et, par analogie, « l'homme fort et solide » (2). Dans l'oracle du *hâtif*, al-Ǧalsad est nommé « pierre lisse et dure » (3). Le caractère archaïque du vocabulaire de cet oracle est souligné par le nom de Hadad qu'il donne à al-Ǧalsad. Quant à la transmutation du *m* en *s*, elle relèverait d'un phénomène dialectal dont le processus est incontrôlable.

Si l'épigraphie sud et nord-arabe ignore al-Ǧalsad, elle n'ignore, cependant, pas Hadad que l'on rencontre, en arabe du sud, comme nom divin et nom propre de personne; il est connu également en ṣafaïtique et en ṯamûdéen (4). On le rencontre même en arabe classique (5).

ĠANM. « Nom d'une idole », selon as-Suhaylî (m. 581/1285), dans son commentaire de la Sîra d'Ibn Hišâm (6). Divinité

---

(1) Cf. T'A **2**, 324, l. 1: اللام زائدة كما هو رأي الجوهري (I, 218) واكثر الائمة.

(2) Cf. T'A **2**, 328, l. 4 sqq.

(3) الحجر الاصلد (Yâqût, II, 101, l. 14).

(4) Cf. réf. ap. Ryckmans, *Noms propres*, I, 71 sq.; van den Branden, 208 sq. (Huber 431).

(5) Ibn Durayd, 284: وقد سمّت العرب هدادا وهديدا. Pour l'expansion de ce nom dans l'onomastique accadienne, comme élément divin dans les théophores, cf. Stamm, index, 325 sq.; Tallqvist, APN, 6 sqq., 250; id., NBN, 1 sqq. (sous la forme contractée Addu). Pour les Amorites, cf. Bauer, *Die Ostkanaanäer*, 71; pour la Bible, cf. Ges.-Buhl, 174.

(6) Intitulé *ar-Rawḍ al-unuf*..., cité in T'A **9**, 8, l. 24.

protectrice des razzias (1), ou ancêtre divinisé (2), il est difficile d'en préciser le rôle. Un vers, attribué à Zayd b. ʿAmr qui avait abandonné le culte des idoles, à la veille de l'hégire, en mentionne le nom (3); mais une variante de ce même vers le remplace par Hubal (4). Ġanm entrait dans la composition des noms propres théophores (5).

al-ĠARÂNÎQ. Nom donné, par un verset abrogé du Coran (6), aux trois principales divinités qurayšites: al-Lât, al-ʿUzzä et Manât. Suivant Ibn al-Kalbî, ce verset était une invocation que prononçaient les Qurayšites tout en accomplissant les processions rituelles autour de la Kaʿba (7).

Ce terme qui ressemble étrangement à son synonyme grec γέρανος, « grue », est considéré par certains philologues comme issu d'une racine quadrilitère *ġ r n q*, et par d'autres, d'une racine trilitère *ġ r q*, où le *nûn* est venu s'intercaler (8). A vrai dire, les sept

---

(1) *Ġunm*, substantif, et *ġanm*, nom d'action de *ġanima*, « gagner sans effort, faire un butin ». Dans l'Islam primitif, la *ġanîma* désignait les biens résultant des attaques par surprise que faisaient les cavaliers musulmans contre les associateurs, par opposition au *fay'*, biens ou tributs qui échoient aux musulmans vainqueurs des associateurs sans guerre et sans surprise. Parfois ces deux termes sont employés l'un pour l'autre (cf. TʿA **9**, 7-8).

(2) Ġanm est le nom de plusieurs ancêtres de tribus ou fractions de tribus (cf. TʿA **9**, 8, l. 9 sqq.). Des noms propres sont formés à partir de cette racine en qatabânite, arabe du sud, ṣafaïtique et ṯamûdéen (cf. RYCKMANS, *Noms propres*, I, 175).

(3) IBN HIŠÂM, 145, l. 9.

(4) YÂQÛT, III, 665, l. 10.

(5) IBN AL-KALBÎ, 19.

(6) Il fut remplacé par les versets 21-22 de la sourate **53**. Cf. ṬABARÎ, I³, 1194 sqq.; IBN SAʿD, I, 1, p. 137; NÖLDEKE-SCHWALLY, *Geschichte des Qorans*, I, 100 sqq.; TOR ANDRAE, *Mahomet*, 15 sqq. (où l'auteur conclut que, pour Mahomet, « déesses » égalait « anges » et « dieux », « démons » et « ǧinns »). Comp. *La divination arabe*, p. 68 sqq.

(7) P. 12; YÂQÛT, III, 665, *in fine*: وكانت قريش تطوف بالكعبة وتقول : واللات والعزّى ومنــاة الثالثة الاخرى فانّهن الغرانيق العلى وان شفاعتهن لترتجى .

(8) Cf. TʿA **7**, 34 sq.

variantes vocaliques que connaît ce nom (1), permettent de penser qu'il serait d'origine étrangère. Puisqu'il semble être sans analogie dans les langues sémitiques (2), il ne reste que le parallèle grec, si étonnant que cela puisse paraître. L'arabe suppose un adjectif γεράνικος, « semblable à une grue »; et le fait qu'il désigne le « jeune homme au teint blanc, fin et de beaux cheveux » (3) et la « jeune femme bien faite » (4), s'explique par sa portée descriptive.

Dans le verset abrogé, *ġarânîq* peut avoir trois sens: le premier est celui de « grues »; on y a comparé les idoles en raison de leur vol dans le haut du ciel (5). Mais, à l'origine (*fî l-aṣl*), ce terme désignait les mâles parmi les oiseaux d'eau (6). Comment a-t-il pu servir pour symboliser les trois déesses arabes? Si nous en admettons l'origine grecque, son prototype est du fém. et quelquefois du masc. Quant à la portée mythologique de ce symbole, elle nous échappe totalement par manque d'un *tertium comparationis* (7).

Le deuxième sens de *ġarânîq* est celui de « beaux et parfaits jeunes gens », assez répandu dans la littérature ancienne (8) et de « jeune femme potelée (*mumtali'a*) », plus rare. Il est manifestement issu du premier par comparaison d'une belle taille fine à la sveltesse

---

(1) *Ibid.*, 35, l. 10 sq.

(2) L'inscription ṯamûdéenne Huber 616 (VAN DEN BRANDEN, 320) est faite d'un nom composé *G-n-r-'-q* qui peut se composer de *ǧinn* et *râq* (= راقٍ, partic. de رقي) et se traduire par « le djinn qui monte ». *Ġarnaq* serait-il la transposition d'un tel terme?

(3) T'A **7**, 35, l. 12 sqq.

(4) *Ibid.*, l. 30.

(5) *Ibid.*, l. 11: شبّهت الاصنام بالطيور التي تعلو وترتفع في السماء على حسب زعمهم.

(6) *Ibid.*, ll. 8-9.

(7) GAUDEFROY-DEMOMBYNES, *Mahomet*, 87, pense « aux oiseaux d'Ibycos » et au « Taureau aux trois grues » celte, probablement apparenté au « Tarvos Trigaranos étrusco-ligure ». Pour nous, compte tenu du deuxième sens, il pourrait s'agir d'une comparaison avec les Trois Grâces, dont le mythe serait parvenu en Arabie par l'intermédiaire nabaṭéen ou palmyrénien (cf. *supra*, p. 23, n. 1).

(8) Cf. réf. ap. WELLHAUSEN, *Reste*², 34, n. 1; T'A *loc. cit.*, 35.

de la grue (1). Cette imagerie, appliquée à la triade arabe, aurait été inspirée d'une peinture qui l'aurait représentée dans le panthéon mekkois, sous les traits de « jeunes femmes bien proportionnées », telles des madones byzantines (2).

Le troisième et dernier sens, susceptible d'éclairer ce verset abrogé (3), est assez alléchant, puisqu'il s'inscrit si bien dans le contexte religieux des Arabes du Ḥiǧâz. En effet, le *ġurnûq* (plur. *ġarâniq* et *ġarânîq*) désigne une sorte d'arbre qui est probablement une variété de jujubier (*'awsaǧ*), et, plus particulièrement, les jeunes et vigoureuses pousses qui émergent du tronc de cet arbre, « comparées au jeune homme doux, par suite de leur fraîcheur et de leur épanouissement » (4). Il n'est pas impensable que *ġarânîq* se soit appliqué aux trois déesses arabes en tant qu'arbres sacrés; il est vrai qu'une seule d'entre elles, al-'Uzzä, était un arbre sacré, alors qu'al-Lât et Manât étaient des pierres sacrées; mais la représentation de la plus importante d'entre elles a pu englober les deux autres, par analogie avec un procédé bien connu chez les Arabes, consistant à unir sous un seul de leurs noms, mis au duel, deux entités différentes, vues sous un certain rapport de similitude (5).

---

(1) Il est remarquable que ce même mot, sous la forme araméisée de *'arnaqa*ᵗ (plur. *'arânîq*) sert jusqu'à nos jours, dans le dialecte syro-libanais, de terme de comparaison en parlant d'un jeune homme ou d'une jeune femme sveltes (*mitl el-'arnqa*).

(2) Sur ces peintures de la Ka'ba, cf. MAS'ÛDÎ, IV, 126; AZRAQÎ, 111; LENORMANT, *Sur le culte payen à la Kâabah*, 224 sqq.

(3) Le terme a d'autres significations; cf. *al-ġurnûq* qui désigne une « mèche de cheveux tressés »; de plus, *al-ġurnûq* est un nom de lieu diversement situé (T'A *loc. cit.*, 35).

(4) *Ibid.*, 35, l. 23 sqq. Le prophète *Baruch* (**6**, 70) compare les dieux du paganisme assyro-babylonien au buisson d'épines (*'awsaǧ*, dans la version arabe).

(5) Cf. *infra*, p. 118. Comp. al-'Umarân, pour désigner les deux premiers califes, Abû Bakr et 'Umar b. al-Ḫaṭṭâb (T'A **3**, 432), et *al-qamarân*, pour désigner les deux astres du jour et de la nuit (*Ib.*, 515, l. 6; autres exemples ap. GRÜNERT, *Die Begriffspreponderanz im Altarabischen*, Vienne, 1886). De la même manière, on peut considérer le plur. Manawât comme se rapportant aux trois déesses (cf. cependant *supra*, p. 83 sq.).

ǦARÎŠ (1). Idole connue par un théophore, ʿAbd Ǧarîš (2); son nom a la même signification que l'héb. *ġêrês*, « grains de céréales triturés » (3). Était-elle faite d'une telle matière? L'existence d'une telle divinité, faite en une matière comestible (*deum farreum*), est attestée pour les Bannû Ḥanîfa (4). Vu les noms ethniques des premiers habitants de Ǧuraš, au Yémen, et de Ǧaraš, en Jordanie (5) qui n'ont rien de commun avec la généalogie de ʿAbd Ǧarîš, il semble qu'il n'y a, entre ces divers noms, qu'une simple parenté sémantique. Mais une localité, portant le nom d'al-Ǧarîš, est signalée dans le pays de Muḍar (6).

al-ĠARIYYÂN. Ce terme désigne sans conteste deux idoles diversement représentées. Primitivement, il devait s'agir d'un double épouvantail placé aux abords d'un *ḥimä* pour en prohiber l'accès aux étrangers (7); en raison de son rôle de gardien du territoire, il se revêtit progressivement d'un caractère sacré et fut enduit du sang des victimes, à la manière des *anṣâb* ou pierres sacrées (8).

---

(1) Lecture d'AṢ-ṢÂĠÂNÎ (m. 650/1252), dans *K. al-ʿubâb*; d'autres lexicographes lisent Ǧurayš (cf. TʿA **4**, 289, l. 25 sq.). Comp. la transcription grecque en Γαρέσου ou Γαράσου (H. WUTHNOW, *Die semitischen Menschennamen in griechischen Inschriften und Papyri des vorderen Orients*, in *Studien zur Epigraphik u. Papyruskunde*, I, 4, Leipzig 1930, p. 39, cité ap. RYCKMANS, *Noms propres*, I, 63), qui suppose une voyelle longue *î*.

(2) TʿA **4**, 289, l. 26; il manque dans la liste de WELLHAUSEN, *Reste*², 2 sqq.

(3) GES.-BUHL, 149. WINCKLER, in OLZ 4/1901, 290, le rend par « Erstertrag, erste Feldfrucht », d'où « die ersten Ernteopfer ».

(4) Cf. IBN QUTAYBA, cité ap. RASMUSSEN, *Additamentum*, *op.cit.*, 82: فكان بنو حنيفة في الجاهلية اتّخذوا الهاً دهرًا طويلاً ، ثم اصابتهم مجاعة فاكلوه .

(5) Sur ces deux villes et l'origine légendaire de leurs noms, cf. YÂQÛT, II, 59 sqq.

(6) YÂQÛT, I, 870, l. 7.

(7) Cf. *ḥimä Fayd* ap. YÂQÛT, III, 790, l. 15 sqq.; comp. *Baruch* **4**, 69.

(8) YÂQÛT, *loc. cit.*, l. 10: والغريّ نصب كان يذبح عليه العشائر . L'interprétation de cette phrase est difficile; en effet, si nous considérons يذبح comme passif, avec l'éditeur de Yâqût, il faudra donner à العشائر le sens de « jeunes

Par suite de leur dédoublement, d'une part, et du second sens de *ġarî*, « beau, belle construction », d'autre part, al-Ġariyyân désignèrent deux petits monuments parallèles, à forme pyramidale, érigés dans la banlieue de Kûfa (1), vestiges probables de la porte d'une cité antique, comme il résulte de leur comparaison avec aḍ-Ḍayzanân (cf. *supra*, s.v.).

Deux légendes explicatives nous content l'origine de ces deux monuments. La première (2), inspirée vraisemblablement de leur forme architecturale, en fait une imitation de deux monuments semblables construits par le « maître de l'Égypte » (3), afin que tous ceux qui passent par eux, fassent une prière. Quiconque refusait de prier était mis à mort, mais après que l'on avait satisfait à trois de ses désirs, quelle qu'en fût la nature, à l'exception, toutefois, du désir d'échapper à l'exécution et de celui de devenir roi. C'est grâce à la ruse d'un dégraisseur d'étoffes (*qaṣṣâr*) africain que le potentat ordonna la destruction des Ġariyyân que ses ancêtres avaient érigés (4).

La seconde légende attribue la construction des Ġariyyân de Kûfa à al-Munḏir [III] b. Imri' l-Qays b. Mâ' as-Samâ' (505-554), pour servir de mausolées, selon les uns, aux deux fils de son ennemi le roi ġassânide, al-Ḥâriṯ V, qu'il avait tués traîtreusement,

---

gazelles qui sont à leur première mise bas » (T'A **3**, 412, l. 13 sqq.); ce qui marque le caractère rupestre du culte des Ġariyyân; mais, si nous y voyons un actif, العشائر désignera « les familles dont se compose une tribu ou fraction de tribu » (*Ib.*, l. 13); avec ce dernier sens, le passif confirmerait la thèse de ceux qui voient dans ce récit un exemple attestant l'existence de sacrifices humains chez les Arabes de Ḥîra (cf. J. Henninger, *Menschenopfer bei den Arabern*, in *Anthropos* 53/1958, 736, où l'on trouve d'abondantes réf.).

(1) Yâqût, *loc. cit.*, l. 10 sq.

(2) Attribuée à Ibn al-Kalbî (m. 204/819) qui la rapporte de Šarqî b. al-Quṭâmî (Yâqût, III, 791, l. 3 sq.; cf. p. 795, l. 5 sqq.). Ce dernier serait le fils du poète umayyade 'Umayr b. Suyaym at-Taġlibî (m. 110/728), surnommé al-Quṭâmî, converti au Christianisme (GAL I, 61, SI, 94).

(3) صاحب مصر (Yâqût, *loc. cit.*, l. 8).

(4) Cf. détails ap. Yâqût, III, 791-2.

avant la Journée de ‘Ayn Ubâġ (1), ou, selon d'autres, à deux de ses commensaux, ‘Amr b. Mas‘ûd et Ḫâlid b. al-Mudallil (2), des Banû Asad, qu'il avait fait enterrer vivants, pour l'avoir contrarié durant l'une de ses ivresses. Revenu à lui-même, il aurait regretté sa conduite et ordonné d'arroser leurs tombes du sang des chameaux sacrifiés en leur honneur et en signe de deuil. Ensuite, il fit construire les Ġariyyân sur leurs tombes (3) et ordonna à toutes les délégations (*wufûd*) des Arabes qui venaient chez lui, de passer entre ces deux monuments. De plus, il fixa deux jours dans l'année, l'un faste (*yawm na‘îm*) et l'autre néfaste (*yawm bu's*), où il venait s'asseoir auprès d'eux. Au cours du premier jour, il leur sacrifiait tout être vivant qu'il rencontrait: s'il s'agissait de bêtes féroces, des cavaliers les poursuivaient jusqu'à les prendre; s'il s'agissait d'oiseaux, des oiseaux de chasse étaient lancés à leur poursuite. Même les hommes y passaient (4). Le sang des victimes était versé sur al-Ġariyyân. Au cours du second jour, il prodiguait ses dons à tous ceux qui passaient devant lui (5). Cela aurait duré jusqu'au jour où un chrétien des Ṭay', nommé Ḥanẓala, qui devait être sacrifié pour s'être présenté devant lui en un jour néfaste, obtint

---

(1) Cf. Ibn al-Aṯîr, I, 399: هما قبرا ابني الحارث الغسّاني قتلا بغدر من المنذر ابن ماء السماء ; cf. Henninger, *loc. cit.*, 735, où, se fondant sur Procope de Césarée, *De Bello Persico*, II, 28, 13, l'auteur considère ce double meurtre comme un sacrifice à al-‘Uzzä. L'événement est daté de 547 par R. Devreesse, *Arabes-Perses et Arabes-Romains. Lakhmides et Ghassanides*, in *Vivre et Penser* 2/1942, 294 (cité ap. Henninger, *loc. cit.*, n. 17). Si ce récit est vrai, on pourra rapprocher *ġarî* de l'accadien *garû*, « ennemi ».

(2) Cf. *Aġ.* **19**, 88; Yâqût a: Ḫâlid b. Naḍla.

(3) *Aġ. loc. cit.*; Yâqût, III, 792.

(4) Yâqût, *loc. cit.*: يقتل فيه ما ظهر له من انسان وغيره; cf. *Aġ.* **19**, 86, où se trouve une variante intéressante: فاوّل من يطلع عليه يوم نعيمه يعطيه مائة من الابل شوماً او سودا واوّل من يطلع عليه يوم بوٌسه يعطيه رأس ظربان اسود ثم يأمر به فيذبح ويغذّى بدمه الغربان (sic).

(5) C'est là que se place l'histoire de la mort du poète asdite ‘Abîd b. al-Abraṣ, qui se présenta à al-Munḏir au jour néfaste et dont le sang fut versé sur al-Ġariyyân (Yâqût, III, 792-94; GAL I, 26, SI, 54).

un délai d'un an pour retourner auprès des siens et les gouverner selon ses volontés, après quoi il retournera pour être exécuté. L'un des assistants le cautionna. Un an après, il se présenta au moment convenu, tout prêt pour être sacrifié. Son retour suscita l'admiration du roi qui lui demanda la raison de sa fidélité. « J'ai une religion, lui répondit-il, qui m'empêche de trahir ». Apprenant qu'il était chrétien, al-Mundir apprécia son action, le libéra et abolit cette coutume. C'était, semble-t-il, l'une des raisons de sa conversion au Christianisme avec les habitants d'al-Ḥîra (1).

Ces anecdotes n'apportent rien qui soit susceptible de déterminer la nature de la divinité honorée par ces sacrifices. S'agit-il, comme le dit Procope, d'al-'Uzzä ou Vénus, dédoublée en étoile du matin et étoile du soir et adorée à Édesse sous les traits d'Azizos et Monimos (2) ? La pratique des jours fastes et néfastes nous oriente plutôt vers un dualisme d'une toute autre nature, mais qui part lui aussi de la lumière et des ténèbres. Dès lors, il ne nous paraît pas absurde de penser que le culte des Ġariyyân constitue le produit de deux idéologies, l'idéologie zoroastrienne et l'idéologie hellénistique, greffées sur un fonds sémitique ancien, c'est-à-dire le culte des *anṣâb*.

ǦIHÂR. Selon Ibn Ḥabîb (3), « c'était une idole des Hawâzin à 'Ukâẓ. Ses *sâdins* étaient les Âl 'Awf an-Naḍrîyin. Les Muḥârib étaient avec eux. Elle était au pied du (mont) al-Aṯḥal (4) ».

---

(1) Cf. Yâqût, III, 794 sq.; autres réf. ap. Henninger, *loc. cit.*, 736, n. 18, 21. Cf., en particulier, G. Dugat, *Le roi Nomân, ses jours de bien et ses jours de mal, extrait du roman d'Antar*, in JA sér. 5, t. 1/1853, pp. 5-39; R. Basset, *Mille et un contes*, II, Paris 1926, pp. 293-6.

(2) Cf. *supra*, p. 83, n. 5.

(3) Cité ap. Yâqût, II, 167.

(4) Al-Aṯḥal est à la Mekke (Yâqût, I, 306), alors que 'Ukâẓ est, selon al-Aṣma'î, « une palmeraie dans une vallée, à une nuit (de marche) de Ṭâ'if et à trois de la Mekke; c'est là que se réunissaient les Arabes pour le marché, à l'endroit appelé al-Uṯaydâ'; c'est là (aussi) que se déroulèrent les Journées du Fiǧâr. Il y avait là des rochers autour desquels on faisait les processions (*ṭawâf*) et auprès desquels on se rendait en pèlerinage ». Selon al-Wâqidî, « 'Ukâẓ était

La racine *ǧ h r* permettrait de donner à ce nom le sens de « beau », « dévoilé »; mais, de préférence, il s'agirait d'un puits sacré; en effet, parmi les nombreuses significations de *ǧ h r*, on trouve: « creuser un puits », « curer un ancien puits enseveli sous les décombres » (1).

ḤALÂL. Idole des Banû Fazâra. C'est également le nom d'une montagne sur la route menant de la Syrie en Égypte, avant al-ʿArîš (2). Ce nom est connu dans l'onomastique arabe (3). Comme antonyme de *ḥarâm*, « illicite », *ḥalâl* ne permet pas de déceler la nature de ce dieu; mais, comparé au nom propre assyrien Ḫu-la-la, désignant « une pierre précieuse » (4), il permettrait de considérer cette idole comme pierre sacrée, choisie en raison de son caractère précieux.

al-ḪALAṢA. Cf. s. Ḏû l-Ḫalaṣa.

HUBAL. « Ist etwa der Allah von Mekka Hubal? mit anderen Worten wurde Hubal in Mekka Allah genannt, ungefähr so wie Jahve in Israel Elohim? », c'est à cette question, posée par Wellhausen (5), que nous allons tenter de répondre, à l'aide des données riches, quoi qu'on en dise, que la tradition littéraire nous a conservées à son sujet.

---

entre Naḫla, Ṭâ'if et Ḏû l-Maǧâz, derrière ʿArafa et Maǧanna à Marr aẓ-Ẓahrân » (YÂQÛT, III, 705).

(1) T'A **3**, 117, l. 23 sqq. *Al-ǧihâr*, c'est aussi la victoire sur un rival (*ib.*, 118, l. 24 sq.). Ce nom semble figurer dans une inscription ṯamûdéenne (Jaussen et Savignac, 397, ap. VAN DEN BRANDEN, 319); comp. le sud-arabe Ǧahrân (RYCKMANS, *Noms propres*, I, 59).

(2) YÂQÛT, II, 302; comp. Ḥilâl, localité au Yémen (*ib.*).

(3) Cf. T'A **7**, 285; comp. RYCKMANS, *Noms propres*, I, 92.

(4) TALLQVIST, APN, 89; BEZOLD, 121: *ḫulâlu*. Comp., toutefois, *ḫal-lu-lu-a/u-a*, démon nocturne, fréquentant les chemins, prenant la forme d'une taupe-grillon (TALLQVIST, *Götterep.*, 99).

(5) *Reste*², 75.

Si le Coran ne mentionne pas le nom de Hubal, c'est qu'il ne différait en rien des autres divinités arabes, tels Ḏû l-Ḫalaṣa et Ḏû š-Šarä. Par contre, al-Lât, al-'Uzzä et Manât se distinguaient des autres divinités, en ce sens qu'elles étaient conçues comme « filles d'Allâh » (1); c'est à ce titre qu'elles furent mentionnées dans un contexte polémique et théologique. Si Hubal avait quelque rapport avec Allâh, il n'aurait certes pas été passé sous silence dans une polémique qui tendait toujours à soustraire la figure du Dieu unique du chaos du panthéon arabe et à affirmer ses prérogatives transcendantes par rapport à la prolifération des idoles impuissantes.

De plus, l'antagonisme entre Allâh et Hubal qui s'affirme, à Uḥud, dans le dialogue entre Abû Sufyân, victorieux, et Mahomet, vaincu, rend illusoire toute tentative d'assimilation. En effet, le premier clamait: « Sois exalté, ô Hubal! », le second répondait: « Allâh est plus haut et plus grand! » (2) Si Hubal n'était qu'Allâh, il y aurait eu un terrain d'entente entre Mahomet et les Qurayšites et l'« affaire des Ġarânîq » (3) n'aurait pas eu lieu.

La portée générique et universaliste du nom d'Allâh qui ne diffère essentiellement en rien de l'Elohîm d'Abraham et du Yahwé de Moïse, ne se compare point au particularisme de Hubal, dieu du groupement tribal des Kinâna-Qurayš, et aux fluctuations de sa forme qui passa progressivement de la pierre sacrée amorphe à la statue en cornaline, amputée du bras gauche, importée du Nord. Le développement de son culte à la Mekke est dû principalement au fait qu'il était considéré comme le garant de l'union tribale conclue entre les Qurayšites, habitant la Mekke, et les Kinâna, leurs parents et alliés, occupant les environs immédiats,

---

(1) Ibn al-Kalbî, 12; cf. *Cor.* **53**, 19 sqq.; **6**, 100 sq.; **37**, 149 sqq.; **43**, 16; **52**, 39.

(2) Ibn al-Kalbî, 18: أعْلُ هبل (اي علا دينك) — الله اعلى واجلّ ; comp. Yâqût, IV, 950: أعْلِ هبل (اي اعل دينك) ; Azraqî, 73: أعْلُ هبل (اي اظهر دينك).

(3) Cf. *supra*, pp. 22 sq. et 88 sqq.

union qui assurait à la Mekke sa sauvegarde et sa prospérité. Le mouvement chauviniste des Ḥums (1) n'aurait pas manqué d'en favoriser le culte et le fait qu'il avait sa chapelle dans le sanctuaire et son *ḥâǧib* en garantissait la permanence (2). Les pèlerins qui affluaient à la Ka'ba ne pouvaient ignorer son oracle cléromantique. Étaient-ils nombreux ceux d'entre eux qui n'éprouvaient pas le besoin de consulter le dieu ? Ainsi, son nom s'est considérablement répandu et son culte eut un certain caractère universaliste, dû en grande partie à son emplacement dans le plus grand sanctuaire arabe. C'est en quoi il aurait contribué à préparer les voies d'Allâh.

Toutefois, cela ne veut pas dire que Hubal était parvenu à éclipser les autres divinités et particulièrement celles de la triade féminine arabe; l'on pourrait supposer que si Abû Sufyân invoqua Hubal et non al-'Uzzä, la plus importante des divinités mekkoises(3), ce fut pour parer aux railleries de Mahomet à l'endroit des Quray-šites qui accordaient une place prééminente, dans leur panthéon, aux divinités féminines (4). Par ailleurs, comme dieu archer et comme garant de l'alliance kinânite, dont la scission de Mahomet menaçait l'intégrité, Hubal devait jouir d'une faveur particulière parmi les combattants, bien qu'al-'Uzzä, elle aussi, fût une déesse guerrière, puisqu'elle participait des prérogatives de l'Ištar assyro-babylonienne.

---

(1) Cf. *La divination arabe*, p. 125 sqq.

(2) Selon Azraqî, 73, « quand un homme rentrait de voyage, il lui rendait visite avant de rentrer chez lui et après sa procession dans le sanctuaire (*bayt*) et il se rasait la tête devant lui »; comp. Ibn Hišâm, 54, où cette donnée est appliquée, en partie, aux bétyles domestiques (cf. *supra*, p. 27).

(3) Cf. Ibn al-Kalbî, 16: ولم تكن قريش بمكة ومن اقام بها من العرب يعظمون شيئاً من الاصنام اعظامهم العزّى ثم اللات ثم مناة. Al-'Uzzä est mentionnée dans le récit d'Uḥud, dans une boutade du même Abû Sufyân qui dit: لنا العزّى ولا عزّى لكم (Ṭabarî, I³, 1410); Mahomet dit alors à 'Umar de répliquer en ces termes: الله مولانا ولا مولى لكم.

(4) Cf. réf. *supra*, p. 96, n. 1.

Ce dieu qui émergeait chaque fois que les intérêts de la cité étaient en jeu (1), avait-il un visage défini et un rôle déterminé? L'étude de ses origines pourraient peut-être apporter quelques éléments de réponse à cette question.

Selon Ibn al-Kalbî (2), « le premier qui l'ait dressé (*naṣaba-hu*), fut Ḫuzayma b. Mudrika b. Ilyâs b. Muḍar et on l'appelait Hubal Ḫuzayma ». Or Ḫuzayma était le père de Kinâna, dont le nom se traduit par « carquois »; ce nom serait-il en rapport avec le carquois dans lequel étaient placées les fléchettes du sort par lesquelles on consultait le dieu? Si cela est vrai, on peut en conclure que déjà, comme pierre sacrée amorphe, Hubal possédait son oracle cléromantique. En entrant, plus tard, dans le panthéon mekkois, sous la forme d'une statue, amputée du bras gauche, il conserva son caractère oraculaire.

Cette entrée à la Ka'ba faisait partie du plan d'organisation du panthéon arabe, entreprise par le ḫuzâ'ite 'Amr b. Luḥayy au début du IIIe siècle de notre ère (3). Par ce geste, le réformateur du culte mekkois entendait rallier à sa politique les tribus évoluant aux environs de la Mekke, d'autant plus que des liens de parenté, de par sa grand-mère paternelle, le rapprochaient des fils de Kinâna. En effet, suivant les généalogies conservées par la tradition, la femme de Ḥâriṯa, père de Rabî'a, surnommé Luḥayy, père de 'Amr, était fille de Udd b. Ṭâbiḫa b. Ilyâs b. Muḍar, lequel Udd était frère de Mudrika b. Ilyâs b. Muḍar. Ainsi, Ḫuzayma était contemporain de Ḥâriṯa, grand-père de 'Amr, lequel était contemporain d'an-Naḍir, fils de Kinâna, dont la mère Barra bint Murr b. Udd b. Ṭâbiḫa, était la nièce de la grand-mère de 'Amr (4).

---

(1) L'exemple le plus typique, après celui d'Uḥud, cité ci-dessus, est le rôle joué par ce dieu dans le conflit opposant la famille de 'Abd al-Muṭṭalib, aïeul du Prophète, aux autres familles de la Mekke, au sujet du puits de Zamzam (cf. réf. in *Semitica* 8/1958, 55, n. 1).

(2) P. 17; YÂQÛT, IV, 950.

(3) Date avancée par CAUSSIN DE PERCEVAL, *Essai sur l'histoire des Arabes*, I, 221; cf. CLERMONT-GANNEAU, *Traditions arabes au pays de Moab*, in JA sér. 10, t. 8/1906, p. 368.

(4) Ces données généalogiques sont puisées dans ṬABARÎ, I[3], 1105 sqq. (pour Kinâna) et dans T'A 5, 312 (pour Ḫuzâ'a).

Le Hubal de Ḫuzayma n'aurait pas été uniquement adoré par les Kinâna. En effet, on en trouve le nom dans une fraction des Kalb, Banû Hubal b. 'Abd-Allâh, Banû 'Abd-Allâh b. 'Abd-Allâh b. Hubal et Banû 'Ubayda b. Hubal, appelés tous ensemble al-Hubalât (1). La rencontre des noms Kinâna et Hubal dans leur généalogie pourrait justifier le rapport que nous avons établi plus haut entre ces deux noms. Une autre fraction de tribu, issue des Banû Taġlib b. Wâ'il, portait le nom de Kinâna; on les appelait « les Qurayš de Taġlib » (2); ce qui laisserait entendre qu'ils n'étaient pas sans rapport avec Hubal.

Ce nom de Hubal est-il d'origine arabe? Ibn Durayd pense qu'il est la contraction de Hâbil (3); il est suivi par Yâqût (4) qui en propose les trois sens suivants: « Bien pourvu de chair et de graisse » (5), « (mère) privée de son fils par la mort » et « celui qui cherche un profit ou un gain (*takassaba*, *ġanima*) (6).

C'est le deuxième sens qui nous semble présenter un grand intérêt. En effet, l'acc. *ḫabâlu*, « être mort », a servi à la formation, dans cette langue, de noms propres du type de (7): Ḫa-bil-a-bu-ša, « Son (fém.) père est mort », Ḫa-bi-il-a-ḫi, « Mon frère est mort », Ḫablû-aḫḫûšu, « Ses frères sont morts », Ḫa-bi-il(!)-ki-nu ou Ki-nu-um-ḫa-bil, « Le véridique (= fils légitime?) est mort », Ḫa-bil-ṷe-du-um, « Le (fils) unique est mort », et surtout Ilum

---

(1) T'A **8**, 162 (citant Ibn Durayd); *Usd*, IV, 207.

(2) *Ibid.* **9**, 324, l. 4.

(3) *Ibid.* **8**, 162, l. 29.

(4) IV, 949.

(5) Cf. T'A **8**, 162. Il est curieux de constater que de nombreux noms d'idoles sont une description physique; cf. par ex. al-Ašhal, « qui a les yeux bleu-foncé »; al-Asḥam, « le noir »; Bâğar, « le ventru »; aḍ-Ḍimâr, « la minceur »; etc. Comp. *hibil*, qui se dit d'un chameau ou d'un mouton âgé et gros, et *muhabbal*, qui signifie « joufflu ».

(6) Sens tiré du nom d'action *habâla*, qui signifie également « demande instante », pouvant se rapporter à l'oracle, si le nom de Hubal est d'origine arabe.

(7) STAMM, 296 sq.

(AN)-ḫa-bil ou Ḫa-ab-bil (1) -ilu, « Le dieu est mort ». On rencontre également Ḫa-ab-lum, « Le mort ».

Il s'agit dans tous ces noms d'une mort violente, résultant particulièrement d'un assassinat (2). Que le *h*, dans Hubal, soit issu du *ḫ* accadien, deux indices semblent le prouver : d'une part, l'absence du sens en question dans les racines arabes équivalentes *ḫ b l* et *ḥ b l*, d'autre part, l'emploi en assyro-babylonien de *ḫabil* dans une formule de malédiction (3), du même genre que les formules arabes *hubil-ta*, « Que [ta mère] te perde (par la mort) ! » ou *habalat-hu ummu-hu*, « Que sa mère le perde ! » (4).

Qui peut être ce dieu mort d'une mort violente ? Nous n'irons pas jusqu'à penser au dieu chasseur Adonis, pleuré par sa sœur et amante Astarté, dont le mythe serait représenté dans le temple mekkois, selon une audacieuse et savante construction échafaudée par François Lenormant (5). Mais il est bien plus vraisemblable que les pasteurs muḍarites, descendants de ʿAdnân, fils de Udd (6), aient conservé le souvenir de cet autre « pasteur de brebis » (*Gen.* **4**, 2), dont l'offrande qu'il fit « des primeurs de son troupeau et de leur graisse », fut agréée par Yahwé (*Gen.* **4**, 4) (7).

---

(1) Ce fréquentatif *ḫabbilu* qui aurait été riche de signification sur le plan théologique, semble être incorrect ; il est à lire *ḫabil* (*ib.*, 297, n. 2).

(2) Comp. l'héb. et le syr. *ḥ b l*, où l'idée de violence domine dans tous les sens ; il en est de même de l'acc. *kabâlu* et de l'héb. et syr. *k b l*.

(3) M. JASTROW JR, *Ha-bil and e-ka-a*, in ZA 20/1907, 191-5.

(4) TʿA **8**, 162, l. 4 sq.

(5) *Sur le culte payen de la Kâabah antérieurement à l'Islamisme*, *op. cit.* Notons, toutefois que, pour Lenormant, Hubal est un dieu uranique et cosmique (p. 155 sqq., 172 sqq., 178 sqq.) ; son raisonnement est fondé surtout sur la fameuse peinture de la Kaʿba qui le faisait prendre pour Abraham (AZRAQÎ, 111) et sur l'explication qu'auraient donnée les gens de Mâ'âb, du district d'al-Balqâ', en Jordanie, à ʿAmr b. Luḥayy, au sujet de sa nature (cf. réf. *infra*, p. 101, n. 6).

(6) Cf. ṬABARÎ, I[3], 1113. C'est-à-dire le même nom que celui du frère de Mudrika, le père de Ḫuzayma (cf. *supra*, p. 98) ; c'est un indice que dans cette tribu se sont perpétuées des traditions onomastiques anciennes.

(7) Hêbêl est connu dans la tradition musulmane sous le nom de Qâbîl. Cette transformation est-elle en rapport avec le caractère idolâtrique de Hâbîl (tel qu'il est transcrit dans la version arabe de la Bible), contracté en Hubal ?

Ainsi, Hubal, ancêtre divinisé, serait l'une des plus anciennes divinités des descendants d'Ismaël. En passant du camp des nomades dans le sanctuaire des sédentaires, il fut assimilé à d'autres figures du panthéon sémitique: ses flèches de pasteur lui valurent son rôle de divinité oraculaire et ses déplacements dans les régions du Nord, avec les tribus en transhumance (1), lui conférèrent son autre rôle de donneur de pluie, ainsi que sa forme statuaire.

Quand ʿAmr b. Luḥayy en ramena la statue de la région d'al-Balqâ', plus précisément de Mâ'âb (2), il n'aurait ramené qu'une statue d'archer anonyme, amputée du bras gauche (3), à laquelle fut donné le nom de Hubal (4). Il était difficile aux fils d'Ismaël de se résoudre à représenter la divinité sous des traits humains; mais les caravaniers mekkois avaient vu, au cours de leurs pérégrinations, le foisonnement des statues dans les cités hellénistiques et les vestiges des temples antiques. Pour donner à leur sanctuaire un aspect plus ou moins conforme à ce qu'ils avaient vu dans les pays voisins, dont l'essor devait les éblouir, ils consentirent à y placer des statues importées et à y faire exécuter des peintures (5). La conception hellénistique, établissant un rapport entre « les corps célestes » (*al-hayâkil al-ʿulwiyya*) et « les statues anthropomorphiques » (*al-ašḫâṣ al-bašariyya*), représentant les dieux (6), par laquelle les gens de Mâ'âb auraient expliqué à ʿAmr

---

(1) On le trouve à côté de Manawât dans une inscription nabaṭéenne (CIS 198) et à côté de Ḏû š-Sarä et Manâtu (JAUSSEN et SAVIGNAC, *Mission archéologique en Arabie*, I, 169, 170); son nom se trouve dans une inscription ṯamûdéenne (VAN DEN BRANDEN, 363 = Huber 539).

(2) Cf. IBN AL-KALBÎ, 5 (al-Balqâ'); IBN HIŠÂM, 51 (Mâ'âb); MASʿÛDÎ, IV, 46 (madînat al-Balqâ'); YÂQÛT, IV, 652 (al-Balqâ'); ŠAHRASTÂNÎ, *Milal*, éd. Cureton, 431 (madînat al-Balqâ'); seul AZRAQÎ, 31, 58, a: « Hît en Mésopotamie ».

(3) Sur le sens de cette amputation, cf. *supra*, p. 65 sqq. Les Qurayšites lui ont collé un bras en or (IBN AL-KALBÎ, 17; AZRAQÎ, 74).

(4) Le récit de YÂQÛT, IV, 652, pourtant inspiré d'Ibn Hišâm, ne nomme pas Hubal, mais parle d'idoles en général.

(5) Sur ces peintures, cf. réf. *supra*, p. 90, n. 2.

(6) Notons que cette première partie de la réponse des gens de Mâ'âb à ʿAmr b. Luḥayy est propre à aš-Šahrastânî; mais la comparaison des diverses

b. Luḥayy le rôle de l'idole qu'ils lui donnèrent, suscita l'étonnement de ce dernier par sa relative nouveauté et sa coïncidence avec l'antique penchant des Arabes pour le culte astral. Cette explication comprend, en outre, deux données caractéristiques des religions arabes: l'une attribue aux dieux un rôle dans la guerre, l'autre en fait des donneurs de pluie (1).

Partant d'indices fragiles, des Orientalistes ont vu dans Hubal une divinité astrale, identifiée tantôt avec Saturne, tantôt avec la Lune (2). Leur raisonnement sous-entend une idée fort contestable; c'est celle qui fait de Hubal le seigneur de la Ka'ba et de la cité (3) et l'objet du culte qui y était pratiqué (4).

---

variantes, surtout celle de Mas'ûdî, permet de penser à un allègement de la formule, pour avoir été incomprise par les divers intermédiaires. La juxtaposition des différents libellés révèle le caractère incomplet des sources les plus anciennes, dans leur état actuel! Voici les principales variantes de la réponse à la question posée par 'Amr b. Luḥayy:

– ما هذه [الاصنام] ؟

– هذه ارباب اتخذناها على شكل الهياكل العلوية والاشخاص البشرية نستنصر بها فننصر ونستسقي بها فنسقى (Šahrastânî)

– هذه ارباب نتخذها نستنصر بها فننصر ونستقي بها فنسقى وكل ما نسألهم نعطى (Mas'ûdî)

– نستسقي بها المطر ونستنصر بها على العدو (Ibn al-Kalbî et Yâqût, citant Ibn Hišâm)

– هذه اصنام نعبدها فنستمطرها فتمطرنا ونستنصرها فتنصرنا (Ibn Hišâm)

(1) Cf. note précédente.

(2) Nous avons résumé les divers points de vue dans *Semitica* 8/1958, 75 sqq.; aussi, nous contentons-nous d'y référer. De même, pour l'oracle cléromantique, nous renvoyons le lecteur à cet article qui lui est consacré (*ib.*, 55-79).

(3) Comp. *Cor.* **106**, 3; **27**, 91.

(4) Déjà Movers, *Die Phönizier*, Leipzig 1841, I, 287 sqq., s'appuyant sur aš-Šahrastânî, éd. Cureton, 431 (cité ap. Abûlfeda, *Historia Anteislamica*, éd. H. O. Fleischer, Leipzig 1831, p. 15), rapportant une opinion faisant de la Ka'ba un temple de Saturne, identifie ce dernier et Hubal. H. Winckler, *Arabisch-Semititisch-Orientalisch*, 83 et *Himmels=und Weltenbild der Babylonier*, in *Der alte Orient*, III, 2/1901, pp. 55-6, l'identifie à la Lune, en raison du calendrier lunaire en usage à la Ka'ba et le culte lunaire qui se manifeste dans les rites du pèlerinage. Il dit notamment: « Der Gott der in Mekka verehrt wurde,

Une telle idée est renforcée par l'interprétation que l'on donne de la peinture qui l'aurait représenté à la Ka'ba, sous les traits d'un vieillard, et qui l'aurait fait assimiler à Abraham. Dans cette perspective, l'expression coranique *al-bayt al-'atîq* (1), lue *bayt al-'atîq*, lui est attribuée et traduite par « la Maison de l'Antique »(2). Quant à nous, opposé à toute explication par trop savante et étrangère au contexte sémitique, nous persistons à penser que Hubal fut le dieu des pasteurs muḍarites, introduit dans le panthéon mekkois par le jeu des alliances tribales et exalté par les Qurayšites qui supplantèrent les Ḫuzâ'ites au gouvernement de la Mekke.

ḤUMÂM. Idole des Banû Hind b. Ḥarâm b. Ḍinna b. 'Abd b. Kabîr b. 'Uḏra. Une voix, émanant d'elle, se fit entendre, annonçant l'avènement de l'Islam (3). Le même nom est donné à plusieurs points d'eau en Arabie centrale (4). Rien n'indique que ces eaux étaient thermales, comme l'aurait suggéré le sens de la racine *ḥ m m*, « chauffer ». Un onomastique sud-arabe, 'Il ḥamam, « Il donne la chaleur (5) », permettrait d'y voir une épithète du dieu solaire.

ISÂF et NÂ'ILA. Deux pierres sacrées sur lesquelles était versé le sang des victimes; elles devaient avoir une vague forme

---

muss also, da Muḥammad den Mondkult lehrt, ein Mondgott gewesen sein; sein Name ist bekannt, es war Hobal... Hobal war für Mekka was Sin für Harran, Marduk für Babylon. Er gleich dem Allah Muhammeds wie die altgermanischen u. altslavischen Götter dem neu eingeführten Christusgotte der oft noch in der Form seines Vorgangers weiter verehrt wurde, oder doch sehr in den Schatten treten musste neben einem Heiligen, der die Züge des alten Heidengottes trug » (*Ar. Sem. Or.*, *loc. cit.*).

(1) *Cor.* **22**, 29, 33.

(2) Cf. Mowers, *loc. cit.* et p. 86; comp. pp. 250 et 263; Fr. Lenormant, *Le culte payen de la Kâabah*, 172 sqq.

(3) Yâqût, II, 329.

(4) *Ibid.*

(5) La même racine donna des noms propres en liḥyânite (Ryckmans, *Noms propres*, I, 94). Comp. Ḏât-Ḥimyân, désignant, selon D. Nielsen, *Handbuch der altar. Altertumskunde*, I, 225, n. 2, « le soleil d'été », par opposition à Ḏât-Ba'dân, « le soleil d'hiver » (cf. Jamme, *Panthéon*, 103 sq.).

humaine qui, sous des influences syriennes et en raison de leur proximité l'une de l'autre, les fit assimiler à un couple divin, à la manière d'un Ba'l et d'une Ba'la. D'où la légende qui se forma autour d'elles, considérée par certains Orientalistes comme la reproduction d'une scène du mythe d'Adonis et d'Aphrodite (1).

En réalité, il ne s'agit que d'une légende édifiante, ayant pour but de mettre en garde les pèlerins contre la prostitution sacrée, telle qu'elle était pratiquée dans les temples syriens ou, du moins, contre les tentations auxquelles ils étaient exposés, en accomplissant les processions rituelles dans le sanctuaire, du fait que certaines catégories d'entre eux, ne disposant pas de vêtements purs, déambulaient tout nus ou très sommairement vêtus (2).

Cette légende se résume de la façon suivante: Un homme, nommé Isâf, et une femme, nommée Nâ'ila, d'origine yéménite, vinrent en pèlerinage à la Mekke. Se trouvant un moment seuls au sanctuaire et s'aimant passionnément, ils forniquèrent (3) et furent aussitôt transformés en pierres (4). On les retira du sanctuaire et on les dressa aux abords de la Ka'ba, afin qu'ils servent d'exemple aux pèlerins (5). Leur emplacement est diversement situé: selon Ibn al-Kalbî, l'un était contigu à la Ka'ba, l'autre sur le puits de Zamzam; les Qurayšites ont placé la dernière à côté du premier et ils sacrifiaient sur eux. Ce déplacement est tantôt attribué à 'Amr

---

(1) Cf., en particulier, Krehl, *Über die Religion der vorisl. Araber*, 58-60, suivi par Lenormant, *Le culte payen de la Kâabah*, 232 sqq. (on trouvera chez ce dernier les diverses opinions relatives à ce couple).

(2) Cf. *La divination arabe*, 128.

(3) Selon une autre opinion rapportée par l'auteur du *K. al-Aġânî*, **13**, 109, « ils n'ont pas forniqué dans le sanctuaire, mais il l'y embrassa (*qabbala-hâ*) ». Cette variante répond bien au vœu de Krehl, *loc. cit.*, qui voit dans cette légende l'écho de la scène d'Afqa, au Liban, où, pour la première fois, Adonis embrassa (*' f q*) Aphrodite; il tire la ressemblance de la racine *n y*(*w*) *l* qui donna le nom de Nâ'ila et qui signifie, selon lui, « embrasser », sens que nous avons cherché en vain dans T'A **8**, 149 sq. et ap. Ǧawharî, II, 247.

(4) Comp. des légendes analogues ap. Azraqî, 497, et Ibn al-Muǧâwir, *Mustabṣir*, I, 150 sq., cités in *La divination arabe*, 15 sq.

(5) Ibn al-Kalbî, 6 et 18; *Aġ.* **13**, 109; Yâqût, I, 235 sq.; Azraqî, 49, 170.

b. Luḥayy (*Aġ.*), tantôt à Quṣayy (Yâqût citant Ibn Isḥâq). Selon Azraqî, on les dressa sur les deux collines parallèles aṣ-Ṣafâ et al-Marwa, séparées de la Ka'ba par la dépression mekkoise (1). Ces deux noms propres, d'origine araméenne, désignant tous deux, comme substantifs, le roc large et poli (2) et la pierre en silex miroitant de blancheur (3), devaient être ceux du Ba'l et de la Ba'la (4), adorés sur ces hauteurs avant la fondation du sanctuaire. Ils furent unis, sous la forme de pierres sacrées, auprès du puits de Zamzam qui constituait certes le centre de ralliement des adorateurs du Ba'l en ce lieu et qui était à l'origine du sanctuaire mekkois. A la fondation de ce sanctuaire, les sacrifices qui se faisaient sur les deux collines, furent désormais effectués auprès du puits, où deux pierres sacrées symbolisaient les deux collines. Cet état de choses suppose qu'une peuplade de culture canaanéenne ou araméenne avait occupé le site, avant l'arrivée des Arabes du Sud. Cette peuplade correspondrait aux légendaires 'Amâliqa, antiques occupants de la vallée mekkoise, laquelle aurait été alors une vallée fertile (5). Après eux, se succédèrent les Ǧurhumites, à l'époque desquels est située la pétrification d'Isâf et Nâ'ila, eux-mêmes ǧurhumites, les Ḫuzâ'ites, sous la domination desquels

---

(1) Yâqût, III, 397; IV, 513.

(2) Yâqût, III, 397; T'A **10**, 211, l. 10 sq.

(3) Yâqût, IV, 506, l. 6: الحجارة البيض تقدح بها النار ولا يكون اسود ولا احمر ; comp. p. 513, l. 2: جبل مايل الى الحمرة . Cf. T'A **10**, 340, citant al-Azharî et confirmant la couleur blanche de la pierre. Selon al-Aṣma'î, cité *ib.*, ce nom lui fut donné لكون حجارته بيضاً برّاقة .

(4) Comp. leurs noms à ceux de Ba'l Ṣafôn (Ges.-Buhl, 691 et 107) et Merî-Ba'l (*ib.*, 461), deux hauts-lieux en Phénicie (cf. Bayt-Merî, dominant Beyrouth, et Ǧabal aṣ-Ṣafâ, d'où jaillit Nab' aṣ-Ṣafâ, au Liban Sud). Le nom de Ba'l Ṣafôn, « seigneur du Nord », se retrouve ailleurs (cf. Ges.-Buhl, 107).

(5) Cf. Ibn Hisâm, 71 sq.; Ṭabarî, I, 278; Azraqî, 47, 50; Quṭb ad-Dîn an-Nahrawâlî, *K. al-i'lâm bi-a'lâm Bayt Allâh al-ḥarâm*, éd. Wüstenfeld, in *Die Geschichte u. Beschreibung der St. Mekka*, III, Leipzig 1857, 33, 43. Ces réf. sont dues à Wensinck, *The ideas of the Western Semites concerning the navel of the earth*, *op. cit.*, 34 sqq., qui les interprète, non comme réminiscences historiques, mais comme théorie visant à faire de la Mekke, à l'instar de Jérusalem, le nombril de la terre.

'Amr b. Luḥayy « appela les gens à leur culte, leur disant: « S'ils ont été dressés à cet endroit, c'est que vos pères et vos prédécesseurs les avaient adorés » (1), et les Qurayšites qui en auraient créé le mythe, par analogie avec celui des monts Ağâ' et Salmä dans le pays des Ṭay'. Ces deux noms sont ceux d'un Ba'l et d'une Ba'la, remontant également à l'époque des 'Amâliqa. Une légende onomastique, donnée plus haut (2), en explique les noms.

Les généalogies courtes et non concordantes (3) données à Isâf et à Nâ'ila sont manifestement factices et dénoncent le caractère tardif du mythe (4). Leurs noms mêmes sont inconnus dans le répertoire onomastique de l'Arabie du Sud, d'où ils sont censés être originaires. Dans l'onomastique arabe, Isâf n'est attesté que comme prénom de quelques contemporains de Mahomet (5); il en est de même de Nâ'ila, dont le nom semble avoir été plus courant au début de l'Islam (6).

Deux épithètes divines semblent préciser les prérogatives attribuées à ce couple de Ba'l et Ba'la. En effet, la tradition affirme que 'Amr b. Luḥayy, réformateur du culte idolâtrique à la Mekke, « dressa sur aṣ-Ṣafâ une idole, appelée Nahîk Muğâwid ar-Rîḥ, et sur al-Marwa une autre, appelée Muṭ'im aṭ-Ṭayr » (7). La même tradition nous apprend que le même 'Amr b. Luḥayy

---

(1) Azraqî, 49.

(2) Cf. *La divination arabe*, 15, et *supra*, p. 75, n. 2.

(3) Cf. T'A **6**, 40, où ces variantes sont réunies.

(4) Partant de certains éléments de ces généalogies, on a voulu voir dans ces idoles des représentations stellaires. Cf. F. Fresnel, *Sur l'histoire des Arabes avant l'Islamisme* (4e lettre), in JA sér. 3, t. 6/1838, p. 203; Lenormant, *Sur le culte payen de la Kâabah*, 239 sq.: Isâf, fils de Suhayl (= Canope) et Nâ'ila, fille ou petite-fille (*Ağ*. **13**, 109) de Ḏi'b (= Constellation du Loup).

(5) Cf. T'A **6**, 41, l. 1 sq., 14. Notons que le même nom est donné à la « mer dans laquelle se noya Pharaon avec ses armées »; selon az-Zağğâğ, c'était du côté de l'Égypte (*ib*., l. 13 sq.). Comp. *Ex*. **14**, 2, 9; *Nom*. **33**, 7, où une ville égyptienne, proche de la mer Rouge, porte le nom de Ba'l-Ṣafôn (cf. réf. ap. Ges.-Buhl, 107).

(6) T'A **8**, 148, l. 5 sqq. Jusqu'à nos jours, on entend ce nom dans les pays d'Orient, notamment en Syrie et au Liban.

(7) Azraqî, 78.

recommanda le culte d'Isâf et Nâ'ila, dressés sur les mêmes collines (1). Il est donc très vraisemblable que ces épithètes aient été appliquées à ces derniers, dont le premier serait un dieu des vents et de la pluie et la seconde une déesse de la fertilité, assurant leur subsistance aux oiseaux de la vallée (2). En effet, Nahîk, Muǧâwid ar-Rîḥ, se traduit par « le Fort, qui fait porter par le vent une pluie abondante » (3) et (4) Muṭ'im aṭ-Ṭayr, « qui donne à manger aux oiseaux ». Chez les Aws, on rencontre un nom tel qu'Isâf b. Nahîk ou Nahîk b. Isâf (5), et chez les Qurayš, Muṭ'im était utilisé comme nom propre masculin (6). A l'origine, *ṭa'âm* désignait, dans

(1) Cf. *supra*, p. 106. La différence de genre entre Nâ'ila et son épithète ne nous paraît pas constituer un obstacle sérieux à leur identification (comp. T'A **8**, 378: امرأة مِطْعَم او مطْعَام).

(2) Il pourrait s'agir, en particulier, des oiseaux du *ḥaram* et notamment des pigeons qui s'y trouvaient. Le pigeon était un oiseau consacré à Astarté (W. R. SMITH, *Kinship*, 196; sur des monnaies de Paphos, trouvées à Curium et datant approximativement de 350-332 av. J.-C., on voit sur la face une tête d'Aphrodite et au revers une colombe: cf. D. H. Cox, *Coins from the Excavation at Curium*, 1932-1953, *Numismatic Notes and Monographs*, nº 145, *The American Numismatic Society*, New York 1959, p. 6, nºs 26-28 et pl. I) et ceux du *ḥaram* de la Mekke devaient être d'importation syrienne (W. R. SMITH, *op. cit.*, 220 sq.). Le pigeon semble avoir joui des honneurs divins et la grande colombe en bois de palmier (*ḥamâma*ᵗ *min* '*îdân*), suspendue dans la Ka'ba (IBN HIŠÂM, 821), serait un témoin de ce culte (W. R. SMITH, *op. cit.*, 196 sq.). Les pigeons du *ḥaram* ne s'arrêtaient point sur le toit de la Ka'ba; ce qui est considéré par AL-ǦÂḤIẒ, *Ḥayawân*, III, 59 (cf. II, 43), comme une marque de supériorité sur tous les autres volatiles et sur les quadrupèdes. [Le même auteur cite (p. 58) un *ḥadîṯ* qui est à comparer avec une parole de l'Évangile: كونوا بلهاء كالحمام au lieu de كونوا ودعاء كالحمام (*Mt.* **10**, 16), le grec ἀκέραιοι, « non souillés », ne fondant ni l'une ni l'autre traduction (le *ḥadîṯ* suppose une variante comme celle du *codex Bezae Cantabrigensis*: ἁπλοὑ/στατοι)].

(3) Pour que ce nom ait un sens, il faut donner à *muǧâwid* le sens de *muǧawwid* de *ǧûd*, « pluie abondante » (cf. T'A **2**, 331, l. 9 sq.); sur le sens de *nahîk*, cf. *ib.* **7**, 188; comp. RYCKMANS, *Noms propres*, I, 137, qui opte pour « courageux ».

(4) On s'attendrait ici à un nom parallèle à celui de Nahîk; serait-il perdu?

(5) T'A **6**, 41, l. 2.

(6) *Ibid.* **8**, 380, l. 6; cf. l. 20 sqq.

le Ḥiğâz, le « froment » (1); ce qui accentuerait le caractère agricole de la divinité qualifiée par cette épithète.

Dans la perspective de Dozy, qui fait d'Isâf et Nâ'ila les noms des deux collines, aṣ-Ṣafâ et al-Marwa, où auraient été déposés les entrailles des victimes et le sang caillé (2), Muṭ'im aṭ-Ṭayr serait la divinité autour de laquelle s'aggloméraient les oiseaux pour manger les restes des sacrifices.

Mais, s'il s'agit de recourir à l'hébreu, une toute autre explication pourrait être adéquatement donnée du nom d'Isâf; en effet, d'*âsâf*, « amasser, cueillir », est issu *âsôf* qui désigne, dans *Néh.* **12**, 25, « le gardien » ou « le portier », et, dans I *Chr.* **26**, 17, « le dépôt d'un sanctuaire ». Ainsi, depuis son installation sur le puits de Zamzam, où, à l'origine, étaient déposées les offrandes faites au sanctuaire, Isâf serait devenu le gardien du trésor. Dans ces conditions, il ne reste qu'à donner au nom de Nâ'ila le sens de la racine arabe dont il est dérivé, à savoir « recevoir un *nawl*, *nawla* ou *nayl*, don présent ». Ainsi, Nâ'ila recevait les offrandes et Isâf les gardait.

Le développement du culte idolâtrique à la Ka'ba rapprocha du sanctuaire le Ba'l et la Ba'la des collines aṣ-Ṣafâ et al-Marwa (3) et leur assigna de nouvelles fonctions, en rapport avec le rôle nouveau que les Ḫuzâ'ites avaient assigné à la Ka'ba, devenue le centre du pèlerinage arabe et le point de ralliement des tribus de toute

---

(1) *Ibid.*, 378 *in medio.*

(2) Dozy en vient à cette explication par une expression qui se trouve dans l'oracle révélant à 'Abd al-Muṭṭalib l'emplacement du puits de Zamzam (Ibn Sa'd, I, 1, p. 49 sq.; etc.): *al-farṯ* (acc. [*šullu*] *paršu*, héb. *pereš*, syr. *pertâ*, « le contenu des estomacs ») et *ad-dam*, « le sang », termes usités dans le rituel des sacrifices chez les Hébreux (cf. *Ex.* **29**, 14; *Lév.* **16**, 27; *Nom.* **19**, 5; etc.); il situe ces lieux sacrés sur les deux collines. Isâf et Nâ'ila sont, en conséquence, comparés à l'héb. *asof*, « tas de fumier », et à l'aram. *newalî*, « dépôt d'immondices » (cf. *Die Israeliten zu Mekka*, 181 sqq.; Lenormant, *Sur le culte payen de la Kâabah*, 232 sqq.).

(3) L'antériorité du culte d'Isâf et Nâ'ila, *sacra gentilicia* des Ğurhum, par rapport à celui de la Pierre Noire qui les éclipsa, est affirmée par Osiander, *Studien über die vorisl. Religion der Araber*, in ZDMG 7/1853, 492.

la péninsule. L'appauvrissement progressif du sol et la prédominance du commerce caravanier en firent oublier l'origine agricole. De leur provenance syrienne, il ne resta d'autre trace que leur accouplement.

'ITR. Cf. s. 'Aṯar.

KAṮRÄ. Idole des Ǧadîs et Ṭasm (1); elle fut brisée par Nahšal b. ar-Rubays b. 'Ar'ara; après quoi, il suivit le Prophète et se convertit à l'Islam. Son nom est mentionné dans un vers de 'Amr b. Ṣaḫr b. Ašna' (2). Cette divinité est connue également d'après le théophore 'Abd Kuṯrä, ainsi vocalisé par Ibn Durayd (3).

Il est fort probable que cette divinité est d'origine araméenne: la forme de son nom, ainsi que les adorateurs qu'on lui attribue semblent le suggérer. La racine arabe *k ṯ r*, indiquant essentiellement la multiplicité, ne fournit pas un sens satisfaisant à ce nom divin, alors que la racine araméenne et hébraïque *k t r*, qui signifie « ceindre » et qui donna *kêtêr*, *kitra*, *kotêrêt*, « couronne » (4), pourrait conférer un caractère astral à cette divinité qui représenterait le disque solaire.

KU'AYB. Selon Azraqî, 90, dans la coupole (*qubba*) ou dans le sanctuaire (*bayt*) de l'église que construisit Abraha, vice-roi d'Éthiopie, à Ṣan'â', il y avait un morceau de bois de platane mesurant soixante coudées (= 30 m. environ), nommé Ku'ayb, et un autre de même longueur, appelé « Femme de Ku'ayb »... Ku'ayb était dit al-Aḥwazî (5); ce qui signifie, dans leur langue, « le libre (*al-ḥurr*) ».

---

(1) Deux tribus 'âdites disparues appartenant à la préhistoire légendaire des Arabes; ils auraient habité la Mekke (T'A **8**, 378).

(2) T'A **3**, 526, *in medio* :

حلفت بكثرى حلفة غير برّة لتستلبنّ اثواب قسّ بن عازب

(3) P. 235, l. 6; Wellhausen, *Reste*², 67.

(4) Cf. Ges.-Buhl, 369. Comp. *infra*, p. 160 sq.

(5) Ce terme existe en arabe avec le *zayn* ou avec le *ḏâl*, au même sens de « prompt, adroit, appliqué, persévérant » (T'A **2**, 564; **4**, 30). Cf. CIH 230,

Dans la Ǧâhiliyya, on recherchait auprès d'eux le bon augure (1); car Ku'ayb « leur parlait et leur annonçait des choses agréables ou désagréables ». On racontait cela au calife 'abbâside al-Manṣûr, quand le fils de Wahb b. Munabbih, d'origine yéménite, intervint pour dire: « Tout ce que l'on vous a rapporté est faux; car Ku'ayb n'était qu'une idole de la Ǧâhiliyya, par laquelle les Arabes se sont laissés séduire » (2).

KULÂL. Connu par le nom théophore de 'Abd Kulâl (3). Il est probablement d'origine yéménite et serait en rapport avec une forteresse ḥimyarite, appelée Kulâlî (4). La racine *k l l* donna lieu à la formation de noms propres, tels que Kilâl, en ṯamûdéen(5), Kᵉlâl, en hébreu (*Esdras* **10**, 30) et Kᵉlîla, encore courant dans l'onomastique arabe, notamment au Liban; le sens des derniers noms est « beauté, perfection » (6). Faudrait-il voir, dans Kulâl, une transcription corrompue d'un nom divin antique, tels que Kilidagal, l'une des nombreuses épithètes du dieu Šamaš (7) ou Kurgal, épithète du dieu Enlil (8) ?

3, où Ḏû-Aḥwaḏ désigne probablement le seigneur d'une localité appelée Aḥwaḏ.

(1) كانوا يتبرّكون بها; dans le contexte de l'Arabie païenne, il paraît difficile de donner à cette phrase le sens qu'elle peut avoir en Christianisme ou en Islam, à savoir « on implorait leur bénédiction » (sur *tabarraka* = *tabâraka*, cf. T'A **7**, 106, l. 4 sqq.). Comp., à ce sujet, J. CHELHOD, *La baraka chez les Arabes ou l'influence bienfaisante du sacré*, in RHR 148/1955, 68-88; ID., *Les structures du sacré chez les Arabes*, Paris 1964, 60-62.

(2) AZRAQÎ, 91.

(3) T'A **8**, 103, l. 18 sq.: Ibn 'Abd Yâlîl b. 'Abd Kulâl, contemporain de Mahomet; de sa descendance, fut As'ad b. Muḥammad al-Kulâlî, gouverneur du Yémen avant le IIIᵉ siècle de l'hégire.

(4) YÂQÛT, IV, 297.

(5) *K l l* (Jaussen et Savignac, 614) est lu Kilâl par RYCKMANS, *Noms propres*, I, 114, et VAN DEN BRANDEN, 441, qui lui donnent le sens de l'arabe *kalla*, « être fatigué ».

(6) Cf. M. NOTH, *Die israel. Personennamen*, 224; GES.-BUHL, 349.

(7) DEIMEL, 159; TALLQVIST, *Götterep.*, 342.

(8) *Locis citatis*, 157 et 342; comp. aussi Ki-li-li, « couronne », épithète d'Aphrodite (TALLQVIST, *op. cit.*, 342).

al-KUS'A. Cf. *supra*, p. 51, n. 9.

al-LÂT. Si Manât était la plus ancienne, parmi la triade arabe, et qu'al-'Uzzä jouissait de la plus grande faveur auprès des Qurayšites, al-Lât, elle, régnait sur tout le domaine arabe. De la Mekke à aṭ-Ṭâ'if, de Pétra à al-Ḥîra, d'Alep à Palmyre, al-Lât fit allègrement son chemin, en revêtant successivement les formes que lui imposaient les divers milieux où son culte s'était développé. La pierre blanche et carrée de Ṭâ'if devint au bout de sa course la statue d'une « souveraine véritable. On lui attribuait un corps de femme, mais velu mal proportionné, un mufle grimaçant de lionne, les ailes et les pattes d'un oiseau de proie. Elle brandit de chaque main un gros serpent, véritable javelot animé qui mord et empoisonne l'ennemi » (1).

Héritière de la Ba'la sémitique et portant comme elle l'épithète de Rabba, elle était la déesse de la fertilité et avait pour parèdre le Ba'l du lieu où son culte se fixait. C'est au Ḥiğâz qu'on la retrouve sous sa physionomie la plus primitive, exempte des attributions diverses qu'elle accumula tout au long de ses déplacements dans le vaste domaine sémitique, où elle devint tour à tour, sous l'influence hellénistique, une déesse uranique, comme Astarté, et une déesse guerrière, comme Athéna (2).

Son nom donna lieu à deux étymologies différentes, dont l'une est traditionnelle et l'autre scientifique. Les auteurs arabes sont unanimes à en faire dériver le nom de *latta*, « mélanger, pétrir »,

---

(1) G. MASPÉRO, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique*, I, Paris 1895, p. 691; comp. D. SOURDEL, *Les cultes du Ḥaurân à l'époque romaine*, p. 73.

(2) Sur son hellénisation, cf. DUSSAUD, *Pénétration*, 56 sqq.; sur son caractère guerrier dans le Ṣafâ, cf. *ib.*, 141 sq., dans la Palmyrène, cf. SCHLUMBERGER, *La Palmyrène du Nord-Ouest*, 63, 71, 73: Allât, représentée sous les traits d'Athéna (p. 70), « porte un casque à couvre-nuque décoré de volutes, sans cimier. Boucles d'oreilles sphériques, collier. Sur la tunique à manches longues est fixé l'égide. Lance à fer lancéolé dans la main droite » (p. 63). Ailleurs, elle est représentée assise entre deux lions (p. 67), motif courant dans les représentations des déesses syriennes (p. 124, n. 4).

en parlant du *sawîq*, « farine d'orge » surtout, rarement « de froment », ou « orge décortiqué et grillé » (1). Dans *sawîq*, il y a de plus l'idée de « pétrir avec du beurre »; ce qui laisse entendre qu'il s'agissait d'une sorte de gâteaux qui étaient fabriqués et distribués auprès du rocher carré représentant la divinité, laquelle, comme c'est fréquemment le cas, n'était pas connue par son vrai nom (2).

Cette étymologie, apparemment simpliste, ne nous paraît pas totalement à exclure; en effet, il est à penser que des offrandes de beurre, de farine ou de céréales faites à la divinité, le gardien du sanctuaire préparait des gâteaux qu'il vendait ou donnait aux pèlerins, peut-être comme symbole d'une participation à un repas sacré. De telles offrandes étaient courantes dans les religions sémitiques (3) et connues en Arabie (4). Il est notable que, dans la Bible, où la farine d'orge est l'aliment du pauvre (*Juges*, **7**, 13; II *Rois* **4**, 42; *Jean* **6**, 9, 13), comme elle l'est jusqu'à nos jours en Orient, la seule offrande de cette matière est « l'oblation de jalousie ». Le mari « saisi d'un esprit de jalousie », par suite de soupçons qu'il conçoit à l'égard de sa femme, l'amènera au prêtre et « apportera une offrande à cause d'elle, un dixième d'épha de farine d'orge;

---

(1) Cf. T'A **1**, 105 *in fine*, et **6**, 388 *in medio*; Yâqût, IV, 336; Azraqî, 79; etc.

(2) Cela fait spontanément penser aux gâteaux que les femmes idolâtres d'Israël offraient à la « Reine du ciel » (cf. *Jér*. **7**, 18; **44**, 17 sqq.) et que les Collyridiennes (κολλυρίδες de κολλύρα : sorte de petit pain oval fait d'orge), femmes arabes converties au Christianisme, offraient à Marie, mère de Jésus, prise par elles comme une déesse, comme elles les offraient à al-'Uzzä, avant leur conversion (cf. Wellhausen, *Reste*², 41, citant St. Épiphane, *De haer.*, 79). Un vers d'Abû Ḫirâš al-Hudalî (*Dîwân*, éd. Hell, in *Neue Hudailiten-Diwâne*, Leipzig 1933, VII, 1 sq.), louant la généreuse hospitalité de Dubayya, le dernier *sâdin* d'al-'Uzzä, ferait allusion à cet usage:

يقاتل جوعهم بمكللات   من الفرنيّ يرعبها الجميل .

Rosa Klinke-Rosenberger traduit de la façon suivante: « *Dubaija* bekampft ihren Hunger mit Schüsseln von runden Kuchen, die von geschmolzenen Fett bedekt sind! » (Ibn al-Kalbî, trad. p. 14 et n. 166; texte p. 14; cf. Wellhausen, *Reste*², 36).

(3) W.R. Smith, *Lectures on the Religion of the Semites*, 219 sqq.

(4) Cf. *infra*, p. 157, et *supra*, p. 91.

il n'y versera pas d'huile et n'y mettra pas d'encens, car c'est une oblation de jalousie, une oblation de souvenir, qui rappelle une prévarication » (1). L'idole à laquelle avait été probablement offerte cette oblation manifestement d'origine païenne, devait être Astarté, dont al-Lât est l'une des faces; c'est à elle que s'appliquerait le nom d'« idole de la jalousie » placée dans le temple de Jérusalem (2).

Ibn al-Kalbî attribue le rôle de *lâtt as-sawîq*, dont le rocher carré de Ṭâ'if tira postérieurement son nom, à un juif (3). Cette donnée, quelqu'étrange qu'elle soit (4), nous paraît fondamentale,

---

(1) *Nom.* **5**, 15. Tout le chapitre est consacré à un rite permettant de savoir si oui ou non une femme a trompé son mari; ce rite consiste essentiellement en une espèce d'ordalie réalisée par l'absorption d'eaux amères qui sont censées « enfler le ventre et maigrir les flancs » de la coupable et épargner l'innocente.

(2) Cf. *Ez.* **8**, 3, 5; Manassé y avait érigé l'idole d'Astarté (II *Rois* **21**, 7), détruite par Josias (**23**, 6-7), ainsi que les hauts lieux qui lui avaient été bâtis par Salomon en face de Jérusalem (**23**, 13-14). Comp., cependant, סמל הקנאה המקנה, que l'on traduit par « idole de la jalousie provoquant la jalousie », à *qnyt ilm*, « la créatrice des dieux », épithète donnée à Ašêrâ dans les textes ugaritiques (cf. DAHOOD, in *Le Antiche Divinità Semitiche*, 80). Sur « l'idole de la jalousie », cf. DUSSAUD, in *Syria*, 21/1940, 359-60; VIROLLEAUD, in JA 234/1943-5, 418-19.

(3) P. 10: وكان يهوديّ يلتّ عندها السويق.

(4) Cette étrangeté incita les auteurs à trouver une autre explication plus arabe; 'Amr b. Luḥayy était le mieux indiqué pour en endosser l'attribution. Cf. YÂQÛT, IV, 336 sq.: « Al-Lât, idole des Ṯaqîf. C'était un rocher sur lequel se tenait un homme qui vendait le beurre et le lait aux pèlerins dans le temps ancien. On a dit aussi que 'Amr b. Luḥayy al-Ḫuzâ'î... donnait à manger aux pèlerins et les habillait; il lui arrivait de faire égorger, pour la durée du pèlerinage, dix mille victimes et de distribuer dix mille vêtements, à tel point qu'un homme était chargé spécialement par lui de malaxer la farine d'orge avec du beurre (ان اللاتّ كان يلتّ له السويق) pour la donner aux pèlerins, sur un rocher connu, appelé *al-Lâtt*. Al-Lâtt était un homme de Ṯaqîf; quand il mourut, 'Amr b. Luḥayy leur dit: « Il n'est pas mort, mais il entra dans le rocher ». Puis, il leur ordonna de l'adorer et de construire tout autour un sanctuaire auquel on donna le nom d'al-Lâtt. Le règne de 'Amr [b. Luḥayy] et de ses descendants sur la Mekke dura trois cents ans; après sa mort, on persista à l'adorer et on allégea le *tâ'* ». Suivant une autre variante, 'Amr b. Luḥayy leur aurait dit:

puisqu'elle permet de mettre en rapport les offrandes de farine d'orge faites à la divinité adorée à Ṭâ'if et le rite hébraïque de « l'oblation de jalousie ». On peut supposer qu'un prêtre juif ou un devin s'était installé auprès du rocher et pratiquait ce même rite pour déterminer l'innocence ou la culpabilité des femmes qui lui étaient présentées. Le cérémonial prévoit de ne faire fumer sur l'autel qu'une poignée de la farine d'orge offerte (v. 26); avec le reste, le prêtre faisait des galettes ou des gâteaux qu'il vendait aux passants.

La consultation du *kâhin* à propos d'une accusation d'infidélité conjugale n'est pas inconnue en Arabie. En effet, Hind bint 'Utba, la mère de Mu'âwiya, l'illustre fondateur de la dynastie umayyade, fut soupçonnée par son premier mari, al-Fâkih b. al-Muġîra, et ramenée devant un *kâhin* yéménite. Ce dernier, après avoir prouvé sa compétence en devinant préalablement une chose qui avait été cachée à son intention, déclara Hind innocente et annonça qu'elle mettrait au monde un roi qui aurait pour nom Mu'âwiya. Après quoi, elle quitta al-Fâkih pour se remarier avec Abû Sufyân (1). Si ce dernier trait est le but du récit, les éléments qui le composent sont très vraisemblablement les échos d'usages courants.

La seconde étymologie fait d'al-Lât une forme apocopée d'al-Ilâha[1]; elle est la première à venir à l'esprit de tout sémitisant; mais elle n'est pas sans difficulté. En effet, si le nom d'al-Ilâha est connu en arabe, il n'est jamais appliqué à al-Lât, appelée par ailleurs aṭ-Ṭâġiya ou ar-Rabba, mais au Soleil divinisé (2). Or l'identification d'al-Lât et du Soleil, préconisée par Wellhausen(3),

---

« Votre dieu était entré dans cette pierre », à savoir le rocher; et il la dressa comme idole pour être adorée » (*ib.*). Comp. as-Suhaylî, cité in T'A **1**, 106, l. 15 sqq., pour qui *Lât as-sawîq* était 'Amr b. Luḥayy lui-même, divinisé par les Ḫuzâ'a.

(1) *Aġ.* **8**, 50-51.

(2) Cf. *infra*, p. 150 sqq.

(3) *Reste*[2], 33, suivi volontiers par D. Nielsen, *Handbuch der altar. Altertumskunde*, I, 190, 192, 223; *Der Dreieinige Gott*, I, *passim*; *Ras Šamra Mythologie u. Biblische Theologie*, 27-37.

n'est pas fondée; tout au contraire, plusieurs témoignages, dont certains sont cités par le même auteur, juxtaposent l'une et l'autre divinité (1).

L'argument qui nous semble le plus décisif contre cette étymologie réside dans l'absence de tout état intermédiaire entre al-Lât et al-Ilâha, et dans la persistance, à l'abri de toute altération, du *tâ'* final (2), comme s'il s'agissait d'une lettre radicale. En effet, si haut que l'on remonte dans le temps (3), on constate une totale uniformité dans l'usage de ce nom à l'état isolé et comme élément divin des noms théophores. L'inscription en estranghélo du bas-relief d'Orfa, dans les environs d'Alep, datée approximativement d'entre 150 et 250 de notre ère, nous livre un théophore composé de Lât sans article (4), cas assez courant, semble-t-il, dans l'onomastique palmyrénienne (5). Cette forme indéterminée met en relief un squelette consonantique composé de *l* et de *t*; il y a lieu de croire que la dernière consonne était à l'origine dédoublée (6).

---

(1) A l'inscription nabaṭéenne de Ṣalḥad et à de Vogüé, *Palm.* 8, cités par Wellhausen, ajouter SCHLUMBERGER, *La Palmyrène du Nord-Ouest*, 70 sq. où, sur un bas-relief anépigraphe, figurent côte à côte Allât et le Soleil, recevant une offrande d'encens. DUSSAUD, *Pénétration*, 46, n. 7, dit expressément: « Les historiens qui attachent peu d'importance aux questions d'histoire religieuse, pensent aussitôt au Soleil (il cite WELLHAUSEN, *loc. cit.* et HOMMEL, *Grundriss der Geographie u. Geschichte des Alten Orients*, 1904, p. 147) ou à la Lune (COOKE, *North-Semitic Inscriptions*, 222), alors que sur les monuments les grandes divinités sont accompagnées des deux principaux luminaires, ce qui indique clairement qu'il faut éviter de les confondre avec eux ».

(2) Seul al-Kisâ'î semble avoir allégé le *tâ'* en *hâ'*, en lisant al-Lâh dans la pause: كان يقف على اللاه بالهاء (cf. T'A **1**, 106, l. 10 sqq.). On trouve chez YÂQÛT, IV, 336, d'autres explications issues notamment de *lâta*, « détourner », et de *lâha*, « briller, produire des éclats » (en parlant du mirage).

(3) Le nom d'Allât est attesté en Mésopotamie dès l'époque amorite (cf. BOTTÉRO, in *Le Antiche Divinità Semitiche*, 56).

(4) Cf. N. GIRON, in MFO 5/1911, 77-78 et POGNON, *Inscriptions sémitiques*, nº 45 (cité *ib.*). Lât, sans article, est attesté dans un vers attribué à 'Amr b. al-Ǧu'ayd (cf. IBN AL-KALBÎ, 10, l. 12).

(5) Cf. WELLHAUSEN, *Reste*², 32. Comp. CASKEL, in *Le Antiche Divinità Semitiche*, 117.

(6) Plusieurs lexicographes soulignent ce redoublement (cf. T'A **1**, 106). Comp. l'onomastique Bâb-Lutt, localité mésopotamienne entre Ḥarrân et ar-Raqqa (YÂQÛT, I, 447). S'agit-il d'une formation analogue à Bâb-Il (Bâbil)?

En tout état de cause, il est difficile de considérer al-Lât comme le fém. d'al-Lâh, où l'élément consonantique *h* (1) est parallèle au *t* de Lât; mais, si l'on en croit Tallqvist (2), il aurait existé en assyro-babylonien une forme Allâ, où le *h* est compensé par l'allongement de la voyelle finale, comme cela se produit jusqu'à nos jours dans le parler libanais; le fém. d'Allâ aurait été Al-la-tum (3). Toutefois, il paraît plus vraisemblable de considérer al-Lât comme une variante d'Ilat, fém. d'El, qui est la forme primitive d'Allâh (4). Or Ilat, comme Ilâha^{t}, est identifiée à Šams, comme nous l'avons vu précédemment (5), alors qu'al-Lât n'a nullement un caractère solaire. D'autre part, le nom d'al-Lât n'a rien du caractère générique que revêtent les noms El, Allâh et Ilâha, en sa qualité de parèdre d'El; il n'a point désigné autre chose que la divinité représentée par le rocher carré de Ṭâ'if, adorée ailleurs sous des traits anthropomorphiques, notamment dans la région de Palmyre.

Ainsi, entre les deux étymologies, tout choix demeure hypothétique. En dépit de son cachet légendaire et simpliste, l'étymologie traditionnelle s'inscrit sans difficulté dans le contexte onomastique du panthéon arabe, où les noms divins sont souvent issus de l'aspect physique des lieux ou de celui des éléments représentant les divinités. Par ailleurs, le silence de la tradition arabe sur un éventuel rapport existant entre Allâh et al-Lât paraît surprenant. En effet, quelle excellente occasion aurait saisie le Prophète pour ridiculiser les Qurayšites qui ne faisaient d'al-Lât, d'al-'Uzzä et de Manât que des « filles d'Allâh » (6) et non ses parèdres (7) ?

---

(1) Il est entendu que ce *h* n'est pas primitif, puisqu'Allâh est une forme amplifiée d'El (cf. *supra*, p. 41); mais nous le considérons, ainsi que le *t* d'al-Lât, tel qu'il est conçu en lexicographie arabe, où *alif*, *lâm* et *hâ'* sont les trois radicales du nom d'Allâh.

(2) APN, 251.

(3) Forme existante (cf. TALLQVIST, *Götterep.*, 259).

(4) Cf. RYCKMANS, *Noms propres*, I, 3.

(5) Cf. *supra*, p. 114; comp. *infra*, p. 150 sqq.

(6) IBN AL-KALBÎ, 12; WELLHAUSEN, *Reste*^{2}, 24.

(7) Cf. *Cor.* **6**, 99-100: وجعلوا لله شركاء الجنّ وخلقهم وخرقوا له بنين وبنات

La corrélation entre al-Lât et Allâh que relève Wellhausen dans deux passages d'Ibn Hišâm (1), nous semble se limiter à un effet purement verbal; il s'agit plutôt d'un antagonisme que d'une corrélation. Cet antagonisme est encore corroboré par un fait que Ḫâlid b. al-Walîd, de retour de l'attaque réussie qu'il avait menée contre les Banû Ǧaḏîma, rapporta au Prophète: Après la victoire, il vit, tout à la fin du groupe, un garçon ayant des tresses et monté sur une jument à grande queue; il dirigea sa lance vers lui et la lui planta entre les épaules. Le garçon dit alors: « Il n'y a de dieu... »; Ḫâlid retira la lance; le garçon continua: « ... qu'al-Lât, quel que soit le bien ou le mal que tu puisses me faire! » Ḫâlid le terrassa et le fit prisonnier (2). Ajoutons qu'un tel antagonisme n'est pas attesté uniquement entre Allâh et al-Lât, mais aussi entre Allâh et al-'Uzzä, comme entre Allâh et Hubal (3).

Quelle que soit l'étymologie de son nom, al-Lât apparaît dans nos textes comme une grande divinité. Son prestige est dû en grande partie au site de son sanctuaire et à l'importance économique et l'on dirait de nos jours touristique de Ṭâ'if (4). Par suite de la rivalité entre les Qurayšites et les Ṯaqîf, la pierre blanche de Ṭâ'if était mise en parallèle avec la pierre noire de la Mekke, laquelle aurait été blanche, à l'origine (5). Une sorte de pèlerinage s'établit à Ṭâ'if, où le sanctuaire était adapté à celui de la Mekke(6).

L'on ignore par quel processus les Qurayšites ont été amenés à adorer al-Lât, en dépit de l'opposition séculaire qui les dressait

---

بغير علم ... انّى يكون له ولد ولم تكن له صاحبة ... . D'après *Cor.* **34**, 39-40, il est possible d'établir l'équation suivante: [Triade arabe] = *Ǧinn* = Anges.

(1) *Reste*², 33; IBN HIŠÂM, 849, ll. 13 et 15, 871, l. 17.

(2) *Aġ.* **7**, 29-30.

(3) Cf. *supra*, pp. 96, n. 2; 97, n. 3.

(4) Cf. LAMMENS, *La cité de Taïf à la veille de l'Hégire*, in MUSJ 8, 4/1922.

(5) C'est peut-être dans cette rivalité qu'il faudrait chercher l'origine de ce prétendu changement de couleur.

(6) Selon Ibn Ḥabîb, cité ap. YÂQÛT, IV, 337: ... وكانوا يسيرون (l. يزورون) ذلك البيت ويضاهئون به الكعبة وله حجبة وكسوة وكانوا يحرّمون واديه .

contre les Ṯaqîf (1). Mais l'on peut supposer que cela fut le résultat d'alliances tribales. Toutefois, c'est dans le développement du culte d'al-ʿUzzä, promue vraisemblablement par les Qurayš comme antitype d'al-Lât, que nous semble résider la raison fondamentale de ce culte. En effet, al-Lât (2) et Manât, appelées al-ʿUzzatayn, « les deux ʿUzzä » (3), étaient considérées, malgré leur ancienneté, comme « les deux filles » (4) d'al-ʿUzzä qui finit hiérarchiquement par être la plus importante (5). Ces trois noms semblent correspondre à trois étapes marquant chaque fois une promotion plus grande dans le culte de la Baʿla sémitique, confondue déjà à très haute époque, avec la divinité stellaire Vénus. Manât désignait la Vénus simple, en Arabie centrale, et dédoublée, en Arabie du Nord, alors qu'al-Lât et al-ʿUzzä représentaient les deux faces de

---

(1) On trouve l'écho de cette opposition dans la légende d'Abû Riġâl, ancêtre des Ṯaqîf, descendant de Ṯamûd qui, pour détourner Abraha du sanctuaire de Ṭâ'if, se fit son guide pour lui indiquer le chemin de la Kaʿba (cf. *Aġ.* **4**, 74, 76; Ṭabarî, I[2], 937). A l'autre bout de l'histoire, un autre écho confirme la permanence de cette rivalité: c'est la désastreuse tentative de Mahomet de la mettre à profit pour venir à bout de la résistance des Qurayšites (Ṭabarî, I[3], 1199 sqq.).

(2) Nous allions dire « issue de Manât », selon les termes attribués par Yâqût (ou son éditeur), IV, 337, l. 11 sq., à Ibn al-Kalbî: وهي اخذت من مناة ; mais, en vérifiant dans *K. al-aṣnâm*, nous avons trouvé: وهي احدث من مناة (p. 10; comp. p. 11, s. al-ʿUzzä: وهي احدث من اللات ومناة). Il faut l'avouer, la lecture de Yâqût (ou de Wüstenfeld), appliquée aux deux cas, est des plus fascinantes! De toute façon, les deux termes établissent une hiérarchie qui pourrait comporter un rapport d'origine.

(3) Cf. *Ḥamâsa*, 190, l. 15 (cité ap. Wellhausen, *Reste*[2], 38, n. 3); il peut s'agir d'al-Lât et d'al-ʿUzzä; mais cf. Dussaud, *Pénétration*, 142 sq., citant Wellhausen, *loc. cit.*, 40 sq. et Lagrange, *Études sur les religions sémitiques*[2], 135.

(4) Cf. Zayd b. ʿAmr b. Nufayl, ap. Ibn al-Kalbî, 14; Ibn Hišâm, 145, l. 8: تركت اللات والعزّى جميعاً ... ولا العزّى ادين ولا ابنتيها ...; il est difficile de ne pas voir dans *ibnatayhâ* les deux autres déesses de la triade arabe (cf. Wellhausen, *Reste*[2], 24). Comp. l'expression *banât ad-Dahr* (*Aġ.* **16**, 164, l. 31; 165, ll. 5, 14), compte tenu du fait qu'ad-Dahr fut une épithète d'Allâh (cf. *supra*, p. 44).

(5) Cf. Ibn al-Kalbî, 16, l. 14 sq.

Vénus, étoile du matin et étoile du soir; elles avaient le même parèdre qui, en été, habitait auprès d'al-Lât et, en hiver, auprès d'al-'Uzzä (1). Ainsi, les trois arbres sacrés qui se dressaient devant le sanctuaire de Naẖla, auraient représenté la triade arabe, dominée par la déesse favorite des Qurayš. Cela explique, à notre avis, l'adoption de la divinité des Ṯaqîf, comme celle des Aws et Ḫazrağ, par les Qurayšites.

La Rabba de Ṭâ'if, dont l'onomastique démontre l'ancienneté (2) et les inscriptions nabaṭéennes la prééminence, en la nommant « la mère des dieux » (3), était devenue très puissante aux yeux des Arabes qui la qualifiaient de l'épithète de Ṭâġiya, « déesse dominante et tyrannique ». Quoique atténuée par l'expansion du culte mekkois et la promotion d'al-'Uzzä qui finit par supplanter al-Lât dans le domaine nabaṭéen (4), l'importance de cette dernière resta très grande à Ṭâ'if, tel que cela ressort des tractations qui eurent lieu entre le Prophète et les délégués des Ṯaqîf, lors du triomphe de l'Islam. Ces derniers posèrent à Mahomet trois conditions préalables à leur conversion: Ils lui demandèrent d'abord de surseoir à sa décision de faire détruire le sanctuaire d'al-Lât, pour une durée de trois ans ou un an ou, au moins, un mois, sous prétexte de ne pas effaroucher les Ṯaqîf, avant leur

---

(1) Azraqî, 79: ان ربكم يتصيف باللات لبرد الطايف ويشتوا بالعزى لحر تهامة; Wellhausen, *Reste*², 45. L'identité de ce parèdre n'est pas définie en Arabie centrale; mais, dans la Nabatène, Hubal est nommé comme parèdre de Manawât (cf. CIS 198; Jaussen et Savignac, *Mission archéologique en Arabie*, I, 170) et Ḏû š-Šarä comme fils et parèdre d'al-Lât (cf. réf. ap. W. R. Smith, *Kinship*, 292 sqq.); dans le Ḥawrân et à Édesse, c'est le parèdre lui-même qui est dédoublé en Azizos (= Phosphoros) et Monimos (= Hesperos); cf. Dussaud, *Pénétration*, 142 sq.; D. Sourdel, *Les cultes du Ḥaurân à l'époque romaine*, 75 sq. Allâh paraît occuper toujours un rang prééminent par rapport à « ses filles »; cf. le vers attribué à Aws b. Ḥağar, ap. Ibn al-Kalbî, 11:

وباللات والعزى ومن دان دينها وبالله ، ان الله منهن اكبر

Sur l'équivalence al-'Uzzä = Vénus, cf. *infra*, p. 176 sq.

(2) Cf. détails ap. Wellhausen, *Reste*², 32.

(3) Cf. réf. *ib.* et ap. W. R. Smith, *Kinship*, 292 sqq. (note sur la p. 179).

(4) Wellhausen, *loc. cit.*, 44.

entrée dans l'Islam; il leur opposa un refus catégorique. Ils lui demandèrent ensuite de les dispenser de briser eux-mêmes leurs idoles; ce qui leur fut accordé sans difficulté. Enfin, ils demandèrent d'être dispensés de la prière; le Prophète refusa en leur disant: « Il n'y a rien à attendre d'une religion sans prière » (1). Il dépêcha aussitôt Abû Sufyân b. Ḥarb et al-Muġîra b. Šu'ba (2) pour détruire aṭ-Ṭâġiya. Le premier resta dans ses terres, où les échos des coups de pioche d'al-Muġîra lui faisaient exprimer des regrets amers pour cette destruction; le second s'y attaqua, en dépit de l'opposition des membres de sa famille qui tremblaient pour lui. Les femmes de Ṯaqîf sortirent dévoilées et éplorées. Quand le démolisseur vint à bout de sa tâche, il s'empara du trésor du sanctuaire, constitué par des bijoux, de l'or et de l'onyx (3).

L'emplacement de l'antique sanctuaire païen était signalé, du temps d'Ibn al-Kalbî, à l'endroit même où se dressait le minaret gauche de la mosquée de Ṭâ'if (4). Mais, au milieu du siècle dernier, on montrait aux voyageurs à Ṭâ'if une pierre blanche carrée comme si elle était celle d'al-Lât (5).

al-MADÂN. Connu par le nom théophore de 'Abd al-Madân. Cette donnée provient d'Ibn Durayd; elle est contestée par Ibn al-Kalbî (6). Al-Madân est également le nom d'un torrent du côté de Ḥarrat ar-Raġlâ', entre Médine et la Syrie, sur le territoire occupé par les Banû l-Qayn (7), non loin de Madian, ville de

---

(1) Ibn Hišâm, 196; Ṭabarî, I[4], 1691-2: لا خير في دين لا صلاة فيه.

(2) Le nom d'Abû Sufyân ne figure pas dans le récit d'Ibn al-Kalbî, 10, où al-Muġîra seul est nommé. Ce dernier appartenait à la famille des Banû Mu'attib, desservants du sanctuaire (cf. Ṭabarî, *loc. cit.*; Wellhausen, *Ergänzung einer Lücke im Kitâb al-Aghânî*, in ZDMG 50/1896, 148-51, lacune comblée par le *Cod. ar. Monac.* 470, fol. 221 sqq.).

(3) Ibn Hišâm et Ṭabarî, *locis citatis*.

(4) P. 10.

(5) Cf. réf. ap. Krehl, *Über die Religion der vorisl. Araber*, 72; Wellhausen, *Reste*[2], 31; W. R. Smith, *Kinship*, 293.

(6) Ap. Yâqût, IV, 445.

(7) *Ibid.* et II, 248.

Šu'ayb, beau-père de Moïse, où un sanctuaire était construit au-dessus du célèbre puits, lieu de rencontre de Moïse avec les filles de Šu'ayb (1).

Le théophore nağrânite 'Abd al-Madân b. ad-Dayyân, nom dynastique des princes de Nağrân, convertis au Christianisme (2), semble se prêter à une explication philologique, faisant de Madân le lieu où était exercée la justice par ces princes, dont l'un des ancêtres portait le nom d'ad-Dayyân, « le justicier, le juge ». Ce lieu aurait revêtu, avec le temps, un caractère sacré, à l'instar de Dâr, dans le théophore mekkois 'Abd ad-Dâr, se rapportant à Dâr an-Nadwa, construite par Quṣayy pour servir de sénat à la Mekke (3).

Il n'est, toutefois, pas exclu que Madân soit l'exact correspondant de l'assyro-babylonien Madanu, l'équivalent du sumérien Ditar, considéré tantôt comme une divinité indépendante, tantôt comme épithète de Šamaš ou de Mardûk (4).

MAHN. Connu par le théophore 'Abd Mahn, l'oncle du calife 'Umar b. al-Ḫaṭṭâb (5). La racine *m h n* n'en fournit aucune explication plausible. On pourrait le comparer à Maḫ-an-na, « prince du ciel », épithète de Sîn (6), ou peut-être même à Maanu (Ma'an), nom d'une divinité palmyrénienne (7), connue en Asie Mineure, sous le nom de Mannos (8).

---

(1) وبها بئر قد بني عليها بيت (YÂQÛT, IV, 451). Le Coran (**7**, 85; etc.) vocalise Madian, mais en hébreu, c'est Midian (cf. réf. ap. GES.-BUHL, 400).

(2) YÂQÛT, IV, 756, l. 11.

(3) Cf. *supra*, p. 60.

(4) DEIMEL, 171, 108; TALLQVIST, *Götterep.*, 359; comp. également Dayyân à *dayyânu*, épithète de plusieurs divinités (TALLQVIST, APN, 279; cf. p. 68; ID., *Götterep.*, 278).

(5) *Aġ.* **3**, 15, l. 12.

(6) Cf. TALLQVIST, *Götterep.*, 361.

(7) SCHLUMBERGER, *La Palmyrène du Nord-Ouest*, 122 sqq.; 154; 156.

(8) Cf. L. ROBERT, *Noms indigènes dans l'Asie-Mineure gréco-romaine*, I, Paris 1963 (*Bibl. Arch. et Hist. de l'Institut Fr. d'Arch. d'Istanbûl*, XIII), pp. 363-65.

MANÂF. Idole qurayšite (1) adorée également par les Huḏaylites chez qui son nom vient fréquemment dans les théophores (2). « Manâf était l'une des plus grandes divinités de la Mekke » (3); l'un des quatre fils de Quṣayy, 'Abd Manâf, lui était voué par sa mère, probablement afin de le protéger du mauvais œil; car il était tellement beau qu'on le surnommait *al-qamar*, « la lune ». Il s'appelait également al-Muġîra (4).

Son culte s'est répandu hors de l'Arabie centrale; on trouve son nom en ṯamûdéen (5); quelques indices laissent supposer qu'il était connu en ṣafaïtique et en liḥyânite (6). Un autel lui était dédié dans le Ḥawrân (7).

La notice d'Ibn al-Kalbî relative à Manâf, reproduite par Yâqût (8), fait état d'une pratique commune à toutes les idoles, mentionnée par Ryckmans (9) comme propre à Manâf: les femmes qui avaient leurs règles ne les touchaient pas en signe de bénédiction et se tenaient éloignées d'elles (10). Sur son origine et l'endroit où se trouvait la pierre ou la statue qui le représentait, Ibn al-Kalbî déclare tout ignorer (11).

---

(1) Cf. IBN AL-KALBÎ, 17, l. 8 et 20, l. 7 sq.

(2) WELLHAUSEN, *Reste*², 57; IBN DURAYD, 143, l. 16 (chez les Tamîm); 66 (chez les Qurayš aẓ-Ẓawâhir); cf. ex. in T'A **3**, 470, l. 7 sq. *ab fine*.

(3) ṬABARÎ, I³, 1092.

(4) *Ibid.*, 1091 sq.

(5) VAN DEN BRANDEN, 48 (Huber 12), 225 (Huber 696).

(6) RYCKMANS, *Noms propres*, I, 18; ID., *Les religions arabes préislamiques*, 17.

(7) Cf. P. MOUTERDE, *Inscriptions grecques conservées à l'Institut Français de Damas*, n° 33 (autel dédié à Manâf dans le Ḥawrân), in *Syria* 6/1925, 246-52.

(8) IV, 651.

(9) *Les religions arabes préislamiques*, 17.

(10) Deux vers, l'un de Bal'â' b. Qays (IBN AL-KALBÎ, 20; YÂQÛT, IV, 651), relatif à Manâf, l'autre de Bišr b. Abî Ḥâzim (YÂQÛT, I, 239), relatif à Isâf, font allusion à cette pratique:

وقرن قد تركت الطير منه   كمعتنز (Yâqût: كمعترك) العوارك من مناف

عليه الطير ما يدنون منه   مقامات العوارك من اساف

(11) Notons que l'idole domestique de 'Amr b. al-Ǧamûḥ qui fut volée et traînée dans les ordures par les jeunes gens des Banû Salama, sa tribu, est appelée Manâf, in *Usd*, IV, 94, et Manât, ap. IBN HIŠÂM, 303 sq. (cf. *supra*, p. 29).

Si l'on admet que ce nom dérive de la racine *n w f*, dont il serait un *maṣdar* de la IV[e] forme, il conviendra de le rapprocher du qatabanite *nwfn*, « l'élevé », épithète caractérisant 'Aṯar-Vénus à son zénith, par opposition à *šrqn* et *ġrbn*, « l'oriental » et « l'occidental » (1).

MANÂT. Selon Ibn al-Kalbî, c'était la plus ancienne divinité du panthéon arabe (2). C'est sur l'ancienneté des théophores contenant son nom qu'il fonde son assertion (3).

Divinité dont l'existence peut être démontrée dans toutes les religions sémitiques et dont l'importance ne cessa de croître dans l'Orient hellénisé, où on la voit se hausser du rang de simple τύχη à celui de Vénus-Bonne Fortune ou de Némésis, Manât apparaît en Arabie centrale sous sa forme la plus primitive. En effet, « c'était [à l'origine] un rocher pour Huḏayl à Qudayd » (4).

Quand 'Amr b. Luḥayy substitua au culte des bétyles celui des idoles, il dressa sur le site sacré d'al-Mušallal à Qudayd une statue de Manât, importée du Nord, comme celle de Hubal. Elle fut la première à bénéficier de la réforme ḫuzâ'ite, car elle était commune aux Huḏayl, évoluant dans la région de Yaṯrib, et aux Ḫuzâ'a, occupant celle de la Mekke. Situé à la limite du territoire ḫuzâ'ite, au bord de la mer Rouge, et à sept milles (5) de Médine, le sanctuaire de Qudayd est devenu le centre de ralliement des

---

(1) Comp. JAMME, *Panthéon*, 88 et n. 255. Sur le sens de cette racine et les onomastiques qui en dérivent, cf. T'A **6**, 212 sqq. De la même racine dérive une épithète du Soleil, *tanûf*, « celle qui monte dans le firmament » (comp. *'ylt*), par opposition à *mšrqtym*, « celle qui se lève », et à *tadûn*, « celle qui se couche » (JAMME, *op. cit.*, 102, 106).

(2) IBN AL-KALBÎ, 8, l. 7.

(3) Cf. *ibid.*, 11. Sur ces théophores, cf. WELLHAUSEN, *Reste*[2], 29.

(4) Affirmation attribuée par YÂQÛT, IV, 652, l. 15 sq., à Ibn al-Kalbî, mais introuvable dans *K. al-aṣnâm*, tel qu'il nous est parvenu. Dans *Marâṣid*, III, 153, on lit: وكان صخرة جاء بها (عمرو بن لحي) من الشام. Cf. AZRAQÎ, 79.

(5) Il est difficile d'établir la valeur exacte du *mîl*, diversement défini par les auteurs (cf. YÂQÛT, I, 39). Sept milles doivent faire environ 15 km.

Aws et Ḫazrağ, venus du Sud (1), après leur occupation de la région de Yaṯrib. Ils étaient les adorateurs les plus fervents de Manât, à tel point qu'ils considéraient leur pèlerinage à la Mekke comme inachevé tant qu'ils n'avaient pas été auprès d'elle pour se raser la tête. Toutes les tribus des environs prenaient part à son culte.

L'unanimité des Arabes autour de son culte (2) explique le fait qu'elle occupe une place bien soulignée dans la triade arabe, telle qu'elle est mentionnée dans le Coran (3).

A cette unanimité, ne fut certes pas étrangère la haute antiquité de cette divinité. Elle a dû figurer très tôt dans le panthéon primitif des Sémites. En effet, il est très probable que le nom divin présargonique Menûtum (4), l'un des noms d'Ištar (5), en est l'attestation la plus ancienne. La différence de genre n'est pas un obstacle à cette identification; car les sources arabes elles-mêmes, tout en considérant le *tâ'* final comme désinance du fém., rapportent ce

---

(1) Yâqût, IV, 652, l. 13, nomme les Azd et les Ġassân, comme adorateurs de Manât; ils l'invoquaient à la nouvelle lune et se rendaient en pèlerinage auprès d'elle: يهلّلون له (= الصنم) ويحجّون اليه . Azd désigne la stipe yéménite dont descendaient tous les Anṣârs (autrement dit les Aws et les Ḫazrağ) et les Ġassân dont il s'agit ici sont une fraction des Azd, appelée Azd Ġassân, pour avoir campé autour d'un point d'eau de ce nom (cf. T'A **2**, 292; **4**, 202).

(2) Cf. Ibn al-Kalbî, 8, l. 9 sqq.

(3) *Cor.* **53**, 19-20: افرأيتم اللات والعزّى ومنوة الثالثة الاخرى .

(4) Considéré comme non sémitique par Bottéro, in *Le Antiche Divinità Semitiche*, 30, n. 1. L'apparition du *wâw* radical dans la *scriptio* coranique du nom de Manât, rapproche singulièrement la *Mana*(*w*)*ât* arabe de *Menût*(*um*), son prototype assyro-babylonien. Le nabaṭéen *mnwtw* (Lidzbarski, *Handbuch*, 313; Levy, in ZDMG 14/1860; Wellhausen, *Reste*², 28), où apparaît le même *wâw*, est une étape intermédiaire dans la transmission de ce nom. Le même plur., ayant valeur de duel, est attesté en ṯamûdéen (van den Branden, 110 = Huber 193; cf. *supra*, p. 84). L'apparition dans ces formes du *wâw* radical fait croire qu'il s'agit d'un plur., alors que ce même phénomène n'a pas la même portée ni en assyro-babylonien, ni dans le Coran.

(5) Lu hypothétiquement ᵈ*Menitum* par Deimel, 179; cf. Tallqvist, *Götterep.*, 373 (cf. p. 374, où plusieurs noms divins formés de cette racine sont donnés à Ištar).

fém. à *ṣaḫra* (pierre, rocher) qui incarnait la divinité (1), et non à Manât même. Toutefois, et par la forme de son nom et par sa présence dans la triade féminine arabe, Manât était considérée par les Arabes comme une déesse. Son hellénisation pourrait avoir été déterminante dans la prédominance de l'un des deux sexes qu'elle était censée avoir de par son identification avec Ištar et ses avatars.

En tout état de cause, le *tâ'* n'est pas radical ni en assyrien ni en arabe, ainsi qu'il ressort d'une autre forme de ce nom conservé dans *Is.* **65**, 11, où le parallélisme entre Meni (2) et Gad ne laisse subsister aucun doute sur l'identité de cette divinité du sort avec Manât. A l'origine des deux noms, il y a la racine *m n w / y* (3), que l'on retrouve dans l'ensemble des langues sémitiques au sens de « compter, partager », avec application particulière à l'idée de « compter les jours de la vie », d'où la mort (*maniyya*), et « donner à chacun sa part », d'où le sort, le destin (4).

Ce sens du nom de Manât est mis en relief par les équivalences gréco-romaines qui lui ont été données, notamment sous sa forme dédoublée de τύχαι ou Fortunae (5). A Palmyre, elle est représentée sur une tessère assise et tenant un sceptre à la main, à l'instar de Némésis, déesse du Destin (6).

Ainsi, de simple rocher à Qudayd, la troisième divinité de la triade arabe finit, en suivant l'évolution normale, ébauchée par

---

(1) Cf. YÂQÛT, IV, 652, l. 15: وكأنّ التأنيث جاء من كونه صخرة ; IBN AL-KALBÎ, 8 sq., parle de Manât au masc. en pensant plutôt à *ṣanam*; comp. T'A **10**, 351 *in fine*: والهاء للتأنيث وتسكت عليها بالتاء وهي لغة .

(2) Comp. Meni, divinité sémitique faisant partie de « l'Ennéade qui est dans la maison de Ptaḥ » (cf. Papyrus Sallier IV, *verso*, I, 5-6; ap. ANET, 250).

(3) BEZOLD, 176; GES.-BUHL, 436 sqq.; T'A **10**, 347 sqq., 351; YÂQÛT, *loc. cit.*, 652, l. 3 sqq.

(4) Cf. détails ap. GES.-BUHL et T'A, *locis citatis*. Le nom de Minä, l'une des stations du pèlerinage mekkois, dérive de cette même racine (cf. *Semitica* 8, 1958, 76 sq.; comp. *infra*, p. 244).

(5) Cf. *supra*, p. 83 sq.

(6) Cf. J. STARKY, *Palmyre*, Paris 1952 (coll. *L'Orient Ancien Illustré*, 7), p. 103 et pl. XII, nº 5 et 6.

la racine dont elle tire son nom, par représenter l'une des faces de la Vénus asiatique, à savoir la Fortune, laquelle, selon le témoignage de Pausanias (VI, **2**, 4), était adorée par les Syriens sur les bords de l'Euphrate. Al-Lât, avec laquelle Manât partageait le titre de Ṭâġiya (1), et al-'Uzzä représentaient les deux autres volets du triptyque.

Le triomphe de la cause de l'Islam parmi les Aws et les Ḫazraǧ et l'éloignement du sanctuaire par rapport à Médine poussèrent le Prophète à envoyer Sa'd b. Zayd al-Ašhalî (2) pour détruire Manât, en l'an 8 de l'hégire, alors qu'il était en route pour la conquête de la Mekke. Ibn Sa'd décrit la scène de cette destruction dont les éléments se retrouvent dans celle d'al-'Uzzä: Accompagné de vingt cavaliers, Sa'd se présenta au *sâdin* qui gardait le sanctuaire; ce dernier lui demanda: Que veux-tu? — Détruire Manât, répondit Sa'd. — Vas-y, lui dit le *sâdin* d'un ton ironique! Sa'd se dirigea vers elle et vit aussitôt surgir une femme nue et noire, aux cheveux ébouriffés, vociférant des malédictions et se frappant la poitrine (3). Le *sâdin* s'écria: « Allons! Montre, ô Manât, de quel courroux tu es capable! » Sa'd se mit à la frapper jusqu'à la tuer; puis, il s'approcha avec ses compagnons de l'idole (*aṣ-ṣanam*) et ils la détruisirent.

MARḤAB. Nom d'une idole du Ḥaḍramawt, dont le *sâdin* s'appelait Ḏû Marḥab (4). En arabe du Sud, Marḥab désigne un sanctuaire, un édifice sacré, une résidence (5). Marḥab et Ḏû

---

(1) Yâqût, I, 236, l. 11.

(2) Suivant Ibn Sa'd, II, 1, p. 106, et Ṭabarî, I³, 1649; mais, suivant Yâqût, IV, 653, c'est 'Alî b. Abî Ṭâlib qui aurait été chargé de cette mission; il aurait trouvé dans son trésor les deux fameuses épées, Miḫḏam et Rasûb (cf. *supra*, p. 76), alors que Sa'd b. Zayd n'y aurait rien trouvé.

(3) Comp. *infra*, p. 173.

(4) Yâqût, IV, 445; son nom est connu par al-Ǧâḥiẓ, *Tarbî'*, 38, parag. 66. Sur le sens de *Ḏû*, cf. *La Divination arabe*, 108 sq.; son vrai nom était Rabî'a b. Ma'dî-Karib (T'A **1**, 283, l. 25).

(5) Ryckmans, *Noms propres*, I, 369.

Marḥab sont également connus comme noms de personne et de tribu en Arabie du Sud (1). En qatabanite, Ḏât Raḥbân est une « appellation de la déesse solaire d'après le nom propre de lieu » (2). Marḥab est aussi le nom d'un des chemins qui conduisaient de Médine à Ḫaybar au temps du Prophète (3).

De ces divers usages du mot Marḥab, rien ne se dégage pour préciser la figure du dieu qu'il désigne. Le sens de la racine *r ḥ b* s'applique à ce qui est vaste, lointain et immense; au sens figuré, elle indique l'aisance et l'abondance, notamment dans l'expression de bienvenue *ahl*^{an} *wa-sahl*^{an} *wa-marḥab*^{an}. De ce fait, et par antiphrase, elle servit à la formation de multiples noms propres de personne et de lieu (4).

Ainsi, l'utilisation de cette racine pour désigner l'« éloignement » de la divinité et son « immensité » est dans la ligne de la pensée sémitique. L'arabe n'est pas le seul témoin d'un tel usage. En effet, le Psalmiste l'emploie pour exprimer l'immensité de Yahwé qu'il appelle Merḥab-Yah, « Yahwé l'illimité » (5). On le trouve également comme déterminatif du dieu sabéen Hawbas, « l'aride », où il désigne le temple du dieu et le clan qui l'adorait (6).

Quelle est la divinité arabe qualifiée par l'épithète Marḥab? Il pourrait s'agir de l'astre du jour ou de celui de la nuit qui voguent l'un et l'autre dans les espaces infinis du ciel. L'expansion du culte

---

(1) *Ibid.*, 199, 315 = 410; cf. T'A **1**, 283, l. 13 sq.: selon une donnée d'Ibn al-Kalbî, citée par BALÂḎURÎ, dans *K. al-ansâb*, une tribu du Ḥaḍramawt portait le nom de Marḥab (comp. JAMME, *Panthéon*, 69 et n. 71).

(2) RYCKMANS, *loc. cit.*, 31.

(3) Il en tirait un bon présage et l'aurait ainsi préféré aux trois autres dont les noms lui parurent de mauvais augure (YÂQÛT, IV, 490 sq.). Faudrait-il lire le nom du chemin de la même façon?

(4) On trouvera plusieurs de ces noms propres dans T'A **1**, 282-3.

(5) *Ps.* **118**, 5. *Mêrêḥab* est utilisé ailleurs dans les *Psaumes* au sens de « mettre au large, mettre à l'aise », en parlant de Yahwé (*Ps.* **18**, 20; **31**, 9; II *Sam.* **22**, 20: cantique de David). Dans *Habacuc* **1**, 6, il désigne au plur. les larges espaces; il en est de même dans *Osée* **4**, 16 (au sing.).

(6) Cf. JAMME, *Panthéon*, 69, citant RYCKMANS, RÉS 4516 note.

de Sîn au Ḥaḍramawt (1) justifierait une identification avec ce dernier.

al-MUḤARRIQ. Idole des Banû Bakr b. Wâ'il et des autres fractions des Rabî'a (2). Elle était adorée à Salmân en Mésopotamie, non loin de Kûfa (3). Ses *sâdin*s étaient les 'Iğlites, descendants (4) d'al-Aswad. Dans chaque fraction des Rabî'a, on lui avait consacré une stipe (5). C'est ainsi que chez les 'Anaza, il y avait

---

(1) Où les fouilles ont mis à jour les vestiges d'un important temple dédié à Sîn: cf. G. CATON THOMPSON, *The Tombs and Moon Temple of Hureidha*, Oxford 1944 (*Reports of the Research Committee of the Society of Antiquaries of London*, 13). G. Ryckmans fit la partie épigraphique (cf. pp. 155-184).

(2) Sur cette divinité, nous utilisons la notice de YÂQÛT, IV, 425, qui n'indique pas sa source, confrontée avec sa source probable, à savoir *K. al-Muḥabbar* de MUḤAMMAD B. ḤABÎB (m. 245/860), éd. Haydarâbâd 1361/1942, p. 317, ll. 13-16; cf. p. 312, ll. 11-12 (sur la *talbiya* adressée à cette divinité). Nous n'avons pas pu avoir sous la main *K. al-Muḥabbar*; mais nous avons utilisé les données fournies par Georgio Levi della Vida au Père J. Henninger, et consignées par ce dernier dans son excellente étude intitulée *Menschenopfer bei den Arabern*, in *Anthropos* 53/1958, p. 739 sq., n. 44.

(3) Sur Salmân ou plus précisément Ḥiğâra^t Salmân, point d'eau et lieu de campement de Salmân al-Ḥimyarî au cours d'une expédition en Mésopotamie, occupé plus tard par les Bakr b. Wâ'il, et sur Ṭarîq Salmân, voie de communication reliant l'Irâq à la Tihâma, cf. YÂQÛT, III, 121 sq.

(4) *Awlâd*, chez YÂQÛT, *âl*, chez Ibn Ḥabîb, *Muḥabbar*, 317. Les Âl al-Aswad devaient être une famille appartenant aux Banû 'Iğl, fraction des Rabî'a (T'A **8**, 7, l. 12 *ab fine*).

(5) وكانوا قد جعلوا في كلّ حيّ من ربيعة له ولداً ; c'est-à-dire on a tenu à ce que son nom figurât dans les diverses branches de leur généalogie ou qu'une famille de chaque fraction portât son nom, afin de marquer, par des liens généalogiques, la consécration des Rabî'a au dieu Muḥarriq et l'appartenance de Muḥarriq aux Rabî'a. *Walad* qu'il est préférable de lire ici *wild* ou *wuld*, indique la descendance (masculine, en l'occurrence, bien que le terme puisse convenir aux deux genres — Wellhausen semble le nier (*Reste*², 57, n. 2)! — et aux deux nombres), tel qu'il appert de la suite du texte: فكان في عنزة بلج بن المحرّق وكان في عميرة وغفيلة عمرو بن المحرّق, où il s'agit indiscutablement d'hommes (et non d'enfants) vivants (et non brûlés en sacrifice à al-Muḥarriq).

[Banû] Balǧ (1) b. (2) al-Muḥarriq, et chez les ʿAmîra et les Ġufayla (3), il y avait [deux familles portant l'une et l'autre le nom de [Banû] ʿAmr b. al-Muḥarriq.

On a tenté de se servir de ce texte, comme du nom de cette idole, pour prouver la survivance chez les Rabîʿa de l'antique pratique canaanéenne des sacrifices d'enfants (4). Une lecture attentive de la notice de Yâqût a déjà permis à Nöldeke de constater qu'il n'en est rien et sa recension de la première édition des *Reste arabischen Heidentums* (5) décida Wellhausen, toujours préoccupé par des problèmes d'exégèse biblique, à supprimer l'explication par l'holocauste d'enfants qu'il tenait pour probable.

Y a-t-il une relation entre l'idole al-Muḥarriq et le nom ou surnom (6) de Muḥarriq, porté par certains membres des dynasties laḫmîde et ġassânide, comme par d'autres (7) ?

---

(1) Yâqût a Balḫ, mais corrigé en Balǧ au vol. V, 418, l. 4; correction confirmée par Ibn Ḥabîb.

(2) On s'attendrait à trouver le mot ʿ*abd* après *ibn*. Nöldeke, in ZDMG 41/1887, p. 712 (rec. de *Reste*[1]) signale l'existence, dans le *dîwân* de Ǧarîr, d'un ʿAbd Muḥarriq; l'absence de l'article, si elle ne résulte pas d'une nécessité prosodique, mettrait plutôt ce nom en rapport avec les dynastes laḫmides ou ġassânides ayant porté ce nom.

(3) Yâqût a ʿAmr Ġufayla; la variante d'Ibn Ḥabîb que nous adoptons, paraît bien mieux fondée; en effet, ʿAmîra (TʿA **3**, 431, l. 8 *ab fine*) et Ġufayla (*ib.* **8**, 47, l. 5 *ab fine*) sont connus comme chaînons généalogiques; ce qui ne semble pas être le cas pour ʿAmr Ġufayla, d'autant plus que ce genre de noms composés n'est pas courant en arabe.

(4) Cf. réf. et détails ap. Henninger, *op. cit.*, 739 sqq.

(5) Cf. ZDMG 41/1887, 707-726.

(6) Considéré par certains plutôt comme nom, en raison de l'absence de l'article (cf. réf. ap. Henninger, *op. cit.*, 737, n. 31); mais l'article n'est supprimé que dans Âl Muḥarriq; ce qui indique que Muḥarriq était alors passé du stade de surnom à celui de nom. Sur l'emploi de *âl*, cf. TʿA **7**, 216: ولا يستعمل الآل الآ فيما فيه شرف غالبا ... وخصّ ايضاً بالاضافة الى اعلام الناطقين دون النكرات والامكنة والازمنة .

(7) Selon TʿA **6**, 313, al-Muḥarriq fut porté comme n o m par al-Muḥarriq b. an-Nuʿmân b. al-Mundir (ce qui était surnom pour ses ancêtres devint nom pour lui), et, comme s u r n o m par le roi laḫmîde ʿAmr b. Hind, pour avoir brûlé vives cent personnes des Banû Tamîm, le Jour d'Uwâra (point d'eau ou montagne sur le territoire tamîmite; le sens de ce nom suffirait pour expliquer la légende; il désigne, en effet, la chaleur intense du feu, la fumée qui s'en dégage

A notre avis, il n'existe qu'une relation sémantique entre ces deux noms, issus de circonstances différentes. Le surnom de Muḥarriq, devenu nom avec le temps, doit avoir été fondé sur un fait historique et supposerait de la part du premier roi laḫmide ou ġassânide auquel il fut appliqué, le recours à une technique nouvelle dans l'utilisation militaire du feu, ou, du moins, un usage abusif de ce moyen de destruction. Le fait a dû frapper ses contemporains pour lui avoir donné un tel surnom. Entre Muḥarriq Ier et Muḥarriq II, un rapport de similitude devait avoir exister, provenant d'un geste similaire; mais, entre Muḥarriq II et le poète al-Muḥarriq b. an-Nu'mân (1), ce rapport devient purement généalogique, en ce sens qu'on aurait donné comme prénom à un enfant un surnom porté par deux glorieux ancêtres. Il en est de même du nom d'Âl Muḥarriq, donné quelquefois aux Âl Ǧafna, à partir d'al-Ḥâriṯ b. 'Amr, pour une circonstance historique déterminée.

Pourquoi, nous dira-t-on, ne pas expliquer ce nom par les sacrifices que des sources musulmanes et chrétiennes attribuent à des rois de Ḥîra (2) ?

A une telle explication s'opposent deux constatations importantes. Tout d'abord, le roi à qui de tels sacrifices sont particulièrement imputés, à savoir al-Munḏir III b. Mâ' as-Samâ' (505-554), n'est point, à notre connaissance, surnommé al-Muḥarriq (3);

---

et les flammes; cf. T'A **3**, 22); il est surnommé al-Muḥarriq aṯ-Ṯânî, par rapport à Imru' l-Qays b. 'Amr, première grande figure bien connue de la dynastie laḫmîde, au début du IVe siècle, qui était surnommé al-Muḥarriq al-Akbar. Ce même surnom fut également porté par le ġassânide al-Ḥâriṯ b. 'Amr, roi de Syrie, pour avoir été le premier à incendier les Arabes sur leurs propres territoires; d'où le nom d'Âl Muḥarriq donné à sa dynastie. En dehors de ces deux dynasties, ce même surnom était celui du poète muzanite 'Ammâra b. 'Abd aš-Šâ'ir.

(1) Cf. note précédente.

(2) Cf. réf. ap. Henninger, *op. cit.*, 734 sqq.

(3) A bien noter que, chez les Laḫmides, Muḥarriq n'est pas devenu un nom dynastique comme chez les Ġassânides. Il est resté individuel et ne s'appliquait qu'à ceux qui le portaient nommément.

d'autre part, comment s'expliquerait alors le fait que ces sacrifices humains étaient offerts à al-'Uzzä et non à al-Muḥarriq, si ce dernier était un dieu national pour les Laḫmides, comme avaient été Dagon pour les Canaanéens (1) et les Philistins, Moloch pour les Ammonites et les Phéniciens (2) et Kemoš pour les Moabites(3) ?

Il serait insoutenable de penser qu'al-Muḥarriq n'est qu'une épithète d'al-'Uzzä. A mon avis, le nom de l'idole des Rabî'a devrait être lu au passif; al-Muḥarraq aurait alors désigné une pierre noire, probablement une statue antique brûlée par un incendie, ou un autel noirci par le feu des sacrifices, que les tribus nomades ont trouvé sur le site. Le nom de Ḥiğârat Salmân, donné à l'endroit par les Arabes, laisse supposer l'existence de ruines qui pourraient avoir été celles d'un sanctuaire antique, élevé sur la route menant de l'Irâq à l'Arabie centrale (4). Un nom analogue désigne au fém. une localité de la Yamâma qui aurait été ravagée par un incendie (5).

al-MUNṬABIQ. Son nom est issu de la forme de sa statue creuse, faite en cuivre, qui devait s'ouvrir et se fermer, comme par un couvercle. C'était une idole ventriloque qui faisait entendre des paroles inouïes (6); elle était adorée par les Sulaf, fraction de tribu ḥimyarite, appelée Ḏû l-Kilâ' (7), les 'Akk, tribu yéménite,

---

(1) Cf. F. J. MONTALBANO, *Canaanite Dagon: Origin, Nature*, in *Catholic Biblical Quarterly* 13/1951, pp. 381-97; DHORME, *Les avatars du dieu Dagon*, in RHR 1950, pp. 129-44 = *Recueil*, 745-54; DAHOOD, in *Le Antiche Divinità Semitiche*, 77 sqq.

(2) Des Israélites aussi lui offraient des sacrifices humains: cf. *Lév.* **18**, 21; **20**, 2-5; II *Rois* **23**, 10; *Jér.* **32**, 35.

(3) Sur les sacrifices humains dans l'aire sémitique, cf. réf. ap. HENNINGER, *op. cit.* (Bibliographie).

(4) Cf. *supra*, 128, n. 3.

(5) YÂQÛT, IV, 425: al-Muḥarraqa.

(6) YÂQÛT, IV, 665: وكانوا يكلّمون من جوفه كلاماً لم يسمع بمثله ; il s'agit vraisemblablement d'oracles faits en *sağ'* qui enchantaient les oreilles des Arabes, férus d'éloquence. C'est pour cela que WELLHAUSEN, *Reste*[2], 67, n. 1, propose, sans nécessité, de lire al-Minṭîq.

(7) T'A **6**, 143 *in fin*. Cf. Ḏû-Kil'ân, épithète de Raḥmânân (RYCKMANS, *Noms propres*, I, 31); cf. aussi 'Ilâhat Kil'ân (*ib.* I, 301; comp. 114). Comp.

descendant de 'Adnân (1), et les Aš'ariyyûn, tribu yéménite, descendant d'al-Aš'ar b. Sabâ' b. Yašğub b. Ya'rub b. Qaḥṭân (2). En dépit de l'origine yéménite de ses adorateurs, rien ne correspond à un tel nom dans le panthéon sud-arabe. Lors de sa destruction par les musulmans, il fut trouvé dans son intérieur une épée que le Prophète s'appropria en lui donnant le nom de Miḫḏam (3).

MUṬ'IM aṭ-ṬAYR. Cf. *supra*, p. 106 sqq.

NAHĪK MUĞÂWID ar-RĪḤ. — Cf. *supra*, p. 106 sqq.

NASR. Il fait partie des cinq idoles dites « noachiques », dont le Coran attribue le culte au peuple auquel fut envoyé le prophète Noé (4). C'était l'idole des Ḥimyarites; ils l'adoraient

---

FELL, *Sudarabische Studien: 1. Zur Erklärung der sabäischen Götternamen*, in ZDMG 54/1900, 237.

(1) Cf. ṬABARÎ, I[3], 1111 sq. (comp. T'A **8**, 163). 'Akk, frère de Ma'add, alla à Samrân (l. probablement Samdân, forteresse au Yémen: YÂQÛT, III, 132), au Yémen, se séparant ainsi de son frère, parce que, quand Dieu envoya Buḫta-Naṣṣar pour châtier les habitants de Ḥaḍûr (YÂQÛT, II, 289), pour avoir tué (le prophète) Šu'ayb, Jérémie et Baruch vinrent enlever Ma'add. A la fin de la guerre de Buḫta-Naṣṣar contre les Arabes, ils l'ont retourné à la Mekke. Ses frères et ses oncles s'étaient établis au Yémen (ṬABARÎ, *loc. cit.*). Légende prophétique basée sur les égards qu'eut Nabuchodonosor envers Jérémie (*Jér.* **39**, 12 sqq.); sur les rapports entre Jérémie et Baruch, son scribe, cf. *Jér.* **36**. Sur la *talbiya* des 'Akk au pèlerinage mekkois, cf. IBN AL-KALBÎ, 5.

(2) Cf. T'A **3**, 310, l. 16 sqq.

(3) YÂQÛT, IV, 665. Cette épée légendaire fait partie des cinq offertes en cadeau par Balqîs à Salomon (cf. IBN NUBÂTA, *Šarḥ al-'uyûn fî šarḥ risâla[t] Ibn Zaydûn*, cité ap. RASMUSSEN, *Additamentum*, *op. cit.*, 63) et des trois trouvées dans le trésor d'al-Fals (IBN SA'D, II, 1, p. 118; YÂQÛT, III, 912; deux, d'après ṬABARÎ, I[4], 1706, 1786, et IBN AL-AṮÎR, II, 218).

(4) *Cor.* **71**, 23. Sur l'origine légendaire de ces idoles et de l'idolâtrie, cf. IBN AL-KALBÎ, 31-36; comp. 3 sqq.: charriées par les eaux du Déluge jusqu'à la plage de Djedda, ces idoles restèrent enfouies sous le sable jusqu'à l'époque de 'Amr b. Luḥayy; son djinn inspirateur, surnommé Abû Ṯumâma, lui en indiqua l'endroit; il les déterra et, lors du pèlerinage, il appela les tribus arabes à leur culte. Alors, Quḍâ'a prit Wadd, Huḏayl prit Suwâ', Maḏḥiğ prit Yaġûṯ, Hamdân prit Ya'ûq et Ḥimyar prit Nasr.

à Balḫa' dans le pays de Sabâ'. Ce fut Ma'dî-Karib de la fraction de Ḏû Ru'ayn qui le reçut des mains de 'Amr b. Luḥayy. Il fut adoré jusqu'au jour où, sous la pression de Ḏû Nuwâs, les Ḥimyarites se convertirent au Judaïsme. C'est là tout ce que la tradition arabe connaît sur Nasr (1).

On s'attendrait à trouver beaucoup de renseignements sur cette divinité dans les inscriptions sud-arabes. Mais, selon Jamme, cinq inscriptions en tout mentionnent son nom avec certitude (2). D'autre part, selon Ibn al-Kalbî (3), aucun nom théophore, composé de son nom, n'est connu chez les Ḥimyarites et il n'est nommé par aucun poète ḥimyarite ou autre (4). Il explique cela par leur conversion au Judaïsme.

Finalement, nos données se réduisent à celles fournies par Ibn al-Kalbî; elles sont, toutefois, valorisées par les témoignages de la *Doctrine d'Addai* (5) et du *Talmûd de Babylone* (6), attestant que les Arabes adoraient le vautour (7).

---

(1) Cf. Ibn al-Kalbî, 7 et 36; Yâqût, IV, 780 sq.; I, 714, l. 18; T'A **3**, 572 *in fine*, où il est dit, d'après Ǧawharî, qu'il était l'idole de Ḏû l-Kilâ' en terre ḥimyarite.

(2) CIS 189, 1; 552, 2; RÉS 4048, 4; 4084, 2; Ry. 196, 2 (cf. Jamme, *Panthéon*, 130). Le mot *nasr* figure dans d'autres inscriptions (cf. CIS 553-555), mais au sens de « territoire » ou « dans la direction de »; d'où *nasr šarqan* et *nasr ġarban*, identifiés à tort par Wellhausen, *Reste* ², 23, aux deux étoiles de la constellation de l'Aigle, appelées an-Nasrân (*an-nasr al-wâqi'* et *an-nasr aṭ-ṭâ'ir*: T'A **3**, 572 sq. *in fine*; A. Benhamouda, *Les noms arabes des étoiles*, *op. cit.*, 128 sq.), servent à délimiter un terrain; ce sens avait déjà été signalé par D. H. Muller, in ZDMG 29/1875, p. 601 sq., nº II.

(3) P. 7: ولم اسمع حمير سمّت به احدا. Nasr est connu en arabe comme nom propre de personne et de lieu (cf. Yâqût, IV, 780; T'A **3**, 573 *in medio*).

(4) Ce qui confirme le caractère inauthentique et tardif d'un vers qui mentionne son nom à côté de celui d'al-'Uzzä, attribué tantôt à al-Aḫṭal (Yâqût, IV, 781, l. 4), tantôt à 'Amr b. 'Abd al-Ǧinn (cf. *Dîwân al-Aḫṭal*, éd. Ṣâlḥânî, p. 249; Ṭabarî, I ², 761, l. 17; L'A III, 572 *ab fine*, citant Ibn al-Aṯîr, a 'Abd al-Ḥaqq!).

(5) Éd. et trad. Philipps, Londres 1876, p. 24.

(6) *Talmûd de Babylon*, *'Aboda Ẓara*, trad. Goldschmidt, IX, Berlin 1934, I, 3, p. 468.

(7) W. R. Smith, *Kinship*, 209; Nöldeke, in ZDMG 40/1887, p. 186; Wellhausen, *Reste* ², 23.

S'agit-il effectivement d'un dieu-vautour? Si la représentation de la divinité sous une forme animale paraît insolite en Arabie centrale, elle semble être courante en Arabie du Sud, où 'Ilumquh est fréquemment représenté par le bouquetin, ainsi que Ta'lab dont le nom signifie « bouquetin »; le même 'Ilumquh avait pour épithète le taureau, le lion et le sphinx. Ḏât Ba'dân, la déesse solaire, était symbolisée par le cheval et le lion ; 'Aṯar avait pour emblème l'antilope et la tête du taureau. Le symbole du dieu Saḥar, « aurore », était le serpent; un dieu minéen s'appelait Naḥasṭâb, « bon serpent » (1).

NAṢṢAR. Nom d'une idole que l'on déduit de Buḫt-Naṣṣar, le nom donné par les Arabes à Nabûkadnaṣṣar (= Nabû-Kudduri-Uṣur), roi de Babylone (505-562). Al-Aṣma'î l'explique de la façon suivante: Buḫt signifie « fils » et Buḫt-Naṣṣar, « fils du dieu Naṣṣar »; car on le trouva abandonné devant cette idole et, comme on ne lui connaissait pas de père, on lui en donna le nom (2). S'agit-il d'une interprétation fantaisiste d'al-Aṣma'î ou bien d'échos lointains d'une antique légende (3)?

an-NUḪḪA. Cf. *supra*, p. 51, n. 9.

NUHM. Idole des Muzayna (4); son nom est fréquent dans les théophores en 'Abd Nuhm, non seulement chez les Muzayna, mais aussi chez les Hawâzin (5), les Bağîla et les Ḫuzâ'a (6). On

---

(1) Cf. Ryckmans, *Les religions arabes préislamiques*, 39; Jamme, *Panthéon*, utilisant Grohmann, *Göttersymbole*.

(2) Cité in T'A **3**, 577, l. 27 sqq.; étymologie contestée par Sîbawayh (*ib.*).

(3) Sur la légende de ce roi chez les Arabes, cf. Ṭabarî, I[2], 671-75; I[4], 2061; Ibn al-Aṯîr, I, 190-91. Notons que le verbe *naṣâru*, « protéger », servit à forger des épithètes à grand nombre des divinités assyro-babyloniennes (cf. Tallqvist, APN, 297 sq.; *Götterep.*, 142 sq.).

(4) Ibn al-Kalbî, 25; Yâqût, IV, 851 sq.; *Usd*, II, 113 (qui ne rapporte que les deux premiers vers de Ḫuzâ'î); Wellhausen, *Reste*[2], 57 sq.

(5) Noter qu'*al-hawzan* est, selon Ibn Durayd, un nom d'oiseau (cf. T'A **9**, 367); comp. *an-nuhâm*, plur. *nuhm*, qui désigne le hibou mâle ou un oiseau semblable (*ib.* 87 *in fine*). L'hébreu et l'araméen *n h m* signifie « roucouler, rugir, mugir ».

(6) Cf. Wellhausen, *Reste*[2], 58; T'A *loc. cit.*

le trouve chez les Hamdân, comme nom propre de personne et de groupe ethnique, sous la forme de Nihm (1).

Des cinq vers rapportés par Ibn al-Kalbî à son sujet (2), il se dégage, d'abord, qu'on lui offrait des sacrifices de petit bétail (*'atîra*) et, ensuite, qu'il était un dieu que les pasteurs de brebis honoraient, juraient par son nom et se partageaient devant lui les viandes des sacrifices (3). A ce propos, il est intéressant de noter que, parmi les nombreuses significations de la racine *n h m*, il y en a une qui permettrait de mettre le dieu Nuhm en rapport avec un rite de lithobolie: c'est « jeter des cailloux » (4). Un autre sens indiquerait le caractère divinatoire de cette divinité; en effet, *zağara* qui lui est donné comme équivalent (5), désigne entre autres une technique divinatoire consistant à susciter le vol des oiseaux ou le passage des animaux, afin d'en tirer des présages (6).

Notons, enfin, deux données démontrant en quelque sorte le rôle qu'occupait Nuhm dans les superstitions populaires: d'une part, on donnait au forgeron, dont les attaches magiques et démoniaques sont soulignées en milieu nomade, le nom de *na(u,i)hâm* (7); et d'autre part, une tradition fait dire au Prophète que Nuh(u)m est un démon (*šayṭân*); pour cette raison, il fit changer son nom

---

(1) T'A *loc. cit.*; comp. Ryckmans, *Noms propres*, I, 137 et 409, sur p. 303 sq.; van den Branden, 362 (Huber 536).

(2) Les trois premiers sont attribués au dernier *sâdim* de Nuhm, Ḫuzâ'i b. 'Abd Nuhm, des Muzayna, puis, des Banû 'Addâ' (Yâqût: 'Adî); il les aurait dits après s'être converti à l'Islam et avoir brisé l'idole. Les deux autres seraient d'Umayya b. al-Askar (Yâqût: al-Aškar).

(3) Cf. Ibn al-Kalbî, 25; Yâqût, IV, 852; V, 477:

اذا لقيت (var. رأيت) راعيين في غَنَمْ أُسيِّدين يحلفان (يحلقان، يلحقان .var) بِنُهُمْ
بينهما اشلاء لحم مُقْتَسَمْ فامضِ ولا ياخذك باللحم القَرَمْ

(4) T'A **9**, 88, l. 3 sq.

(5) *Ibid.*, 87, l. 22 sqq.

(6) Cf. *La divination arabe*, 438 sqq. Le caractère omineux de cette racine peut encore être dégagé du sens de « chemin facile » auquel elle donne lieu (cf. T'A *loc. cit.*, l. 10 *ab fine*; 88, l. 3).

(7) Ce mot désigne également le menuisier, le hibou et le moine (cf. T'A *loc. cit.*).

à un groupe s'appelant Banû Nuhum qui se présenta à lui, en Banû 'Abd Allâh (1).

al-QAYS. A considérer l'ancienneté et l'expansion du nom théophore composé d'Imru' (2) et de Qays (3), attesté dès la fin du IIe siècle ap. J.-C. dans les inscriptions grecques de Memphis et de la Provincia Arabia, sous la forme d'Αμορκεσος (4), le nom de Qays remonte, sans nul doute, à la plus lointaine histoire du peuple arabe. Cette antiquité est encore confirmée par la mention des Qaysites dans les Annales d'Aššûrnaṣirpal II (883-859), roi d'Assyrie (5).

A t-il jamais été un nom divin? En dehors des noms théophores Imru' l-Qays et 'Abd al-Qays, aucun autre indice ne vient le confirmer.

On l'a comparé au nom propre biblique Qîš (6) que M. Noth met en rapport avec l'accadien *Qâšu*, « faire un présent » et *Qîštu*, « présent », courants dans l'onomastique accadienne (7). Mais on l'a comparé également à Qawšmalaku, nom d'un roi édomite qui paya un tribut à Tiglath-Pileser III (744-727) et à Qawšgabri (8),

---

(1) *Ibid.*, 87 *in fine*.

(2) Ce nom avait la même portée que '*abd* (cf. *La divination arabe*, 109). Le théophore 'Abd al-Qays est également connu (cf. ĞAWHARÎ, I, 472; T'A **4**, 228, l. 8 *ab fine*); de même, 'Abd Qays (cf. T'A **4**, 226, l. 9). Le surnom de Ḏû l-Qaws (*ib.*, l. 23 sqq.) n'a pas de caractère religieux.

(3) Sur Qays, dieu arabe, cf. A. FISCHER, in EI[1], s. Ḳais.

(4) Cf. réf. ap. WELLHAUSEN, *Reste*[2], 5. Sur la lecture de ce nom, cf. A. FISCHER, *Imra'alqais. Die arabischen Vorschlagsvokalen*, in *Islamica* 1/1924-5, pp. 365-389.

(5) I, p. 189, nos 518-520 (Cylindre de Calah, col. IV), cité ap. BODENHEIMER, *Animal and man in Bible lands*, *op. cit.*, p. 89; cf. TALLQVIST, APN, 30 (*I-qi-i-su*, *I-qi-si*, *Qi-i-su*, *Qi-sa-a-a*, *Il-qi-su*).

(6) Cf. réf. ap. GES.-BUHL, 713; NÖLDEKE, in ZDMG 40/1887, 166 sq.; WELLHAUSEN, *Reste*[2], 67.

(7) *Die israel. Personennamen*, 171, n. 3. Cf. STAMM, 257 (Qîš-dAmurru), 259 (Qî-ša-dSin, Qîšat-dSin, Qîšti-dMarduk); TALLQVIST, APN, 184; ID., NBN, 172.

(8) Comp. l'héb. Qûša-Yahû (GES.-BUHL, 709), les liḥyânites Qwsbr RYCKMANS, *Noms propres*, I, 222), Qwsmlk, Κοσμάλαχος (*ib.*, 235), Gltqs (*ib.*, 402, sur p. 222 bis).

autre roi édomite mentionné dans le récit de la campagne d'Esarhaddon (680-669) contre la Syrie et la Palestine (1). Qaws dont est formé ce théophore (2), n'est autre que le dieu édomite Qusu ou Qoš (3) qui fait penser à Qaws dans Qaws Quzaḥ (cf. s. QUZAḤ).

Mais cela ne résoud pas l'énigme de Qays. Il est vrai que la permutation entre le *waw* et le *yâ'* est courante en langues sémitiques (4); cependant, les mots qui font l'objet de cette permutation, gardent leur sens primitif, tout en s'enrichissant parfois d'une nuance nouvelle. Cela n'est pas le cas pour *qays* et *qaws*. En effet, les sens premiers donnés à *qays* par les lexicographes arabes sont « épreuve, endurance dans le malheur, la faim, un souvenir (pénible) » (5). Rien de cela dans *qaws* qui ne signifie essentiellement qu'« arc » (6). Par conséquent, il ne peut y avoir d'assimilation entre ces deux termes que si l'on admet qu'avant de désigner l'arc, *qaws* était le dieu de l'« arc-en-ciel » (7). Dans ce cas, Qaws serait

---

(1) Cf. ANET, pp. 282[a] *in fine* et 294[a] *in fine*; TALLQVIST, APN, 183; ID., NBN, 272.

(2) L'acc. *gabru*, équivalent de l'héb. *gêbêr*, du syr. *gabrô* et de l'arabe *ğabr* (= *ar-rağul*, *al-'abd*, etc.; cf. T'A **3**, 83), a ici le même sens qu'*imru'* et *'abd*. Quant à *malaku*, il est le correspondant de *malᵉâk*, « messager, ange, prophète, prêtre » (GES.-BUHL, 425).

(3) Cf. DEIMEL, 245; TALLQVIST, APN, 259. Il aurait survécu dans le nom théophore minéen Slmtqs (RYCKMANS, *Noms propres*, I, 30, 265, 405, où la lecture Qws est proposé), à moins que l'on ne veuille y voir plutôt le titre sacerdotal *qass*, syr. *qâšîšô*, connu chez les anciens Arabes (cf. *Aġ*. **8**, 6 sq.; comp. p. 14: histoire de Salâma[t] al-Qass; peut-être aussi dans Qiss b. Sâ'ida) et en usage jusqu'à nos jours dans les Églises de langue syriaque pour désigner particulièrement les moines prêtres. *Qûs* semble désigner également le moine et sa cellule (cf. T'A **4**, 226, l. 14 sqq.).

(4) WELLHAUSEN, *Reste*[2], 67, en donne quelques exemples pour l'arabe; explication contestée par NÖLDEKE, in ZDMG 40/1887, p. 714, n. 1. Sur la permutation *wâw-yâ'*, cf. *ibid*. 37/1883, 525-40.

(5) Cf. T'A **4**, 228, l. 28 sqq.

(6) Cf. *ib*. 225 sq.

(7) L'acc. *kaštu*, l'héb. *qêšêt* et le syr. *qêštô*, où la racine est constituée par le *q* et le *š*, donnent l'impression d'être des dimunitifs ou des noms d'unité (comp. l'ar. *quwaysat* et le ṣafaïtique *qwst* que RYCKMANS, *Noms propres*, I, 189,

le nom divin et Quzaḥ son qualificatif et, du même coup, Qays et Qaws, comme variantes d'un nom propre antique, échapperait aux lois de la sémantique arabe.

QUZAḤ. Pour désigner l'arc-en-ciel, Quzaḥ est inséparable de Qaws; ils forment, pour certains grammairiens, un nom propre composé indéclinable (1). En effet, Quzaḥ est considéré par la tradition musulmane comme le nom d'un démon (*šayṭân*), selon une parole attribuée au Prophète (2), ou de l'ange préposé à l'arc-en-ciel (3). C'est également un nom propre de lieu désignant, en Islam, le pic situé à la droite de l'Imâm, quand il occupe la place qui lui est réservée pour les cérémonies du pèlerinage à Muzdalifa.

A l'époque préislamique, il semble avoir désigné, au même endroit, le pyrée où étaient allumés les feux sacrés (4), et la station des Qurayšites, à laquelle ils attendaient l'arrivée des autres pèlerins venant de ʿArafa, par où eux ne passaient pas (5).

D'autres disent que *quzaḥ* n'est qu'un nom commun et, partant, déclinable. C'est une image décrivant la succession par bandes des couleurs de l'arc-en-ciel; car *quzaḥ* est le plur. de *quzḥa*, qui signifie

---

rend par « sauge »); ce qui laisse supposer que le nom de l'arc aurait été forgé, comme en miniature, de celui du grand arc dont la courbe touche le ciel et les extrémités se perdent à l'horizon. Ce grand arc divinisé était adoré sous le nom de Qaws ou Qawš.

(1) Suivant al-Azharî, cité in T'A **2**, 209: وهو غير مصروف ولا يفصل قزح من قوس ; assimilé à Zuḥal (Saturne), il est indéclinable par suite de المعرفة والعدل, pour al-Mubarrad, et العدل والعلميّة, pour d'autres (cf. T'A *loc. cit.*, l. 14 sqq. *ab fine*).

(2) ǦÂḤIẒ, *Ḥayawân*, II, 28-29; YÂQÛT, IV, 85 sq. (comp. T'A *loc. cit.* l. 12 *ab fine*) : لا تقولوا قوس قزح فان قزح اسم شيطان ولكن قولوا قوس الله (ياقوت) ... كما يقال بيت الله وزوّار الله وارض الله وسماء الله واسد الله (الجاحظ) .

(3) YÂQÛT, *loc. cit.*, 86, l. 4.

(4) Cf. *supra*, p. 10.

(5) As-Sukkarî, cité par YÂQÛT, *loc. cit.*, explique le nom donné à cette montagne de Muzdalifa par le fait que l'arc-en-ciel, apparaissant derrière elle, la fait ressembler à un arc: يظهر من وراء الجبل فيرى كانه قوس فسمّي قوس قزح

« bande colorée de jaune, rouge et vert » (1). Une variante donnée par Damîrî à ce nom, *qaws qaza‘* (2), collectif de *qaza‘a*, « partie séparée d'un nuage », confirme le rôle descriptif attribué par les philologues à *quzaḥ*.

Cette explication philologique a encore en sa faveur l'absence d'analogies sémitiques (3) pour un nom censé désigner l'une des divinités sémitiques les plus anciennes, puisque le dieu dont les flèches sont les éclairs et dont l'arc est l'arc-en-ciel, n'était pas propre au panthéon arabe.

De ce fait, Qaws serait l'élément divin dans Qaws Quzaḥ; il était connu à très haute époque comme divinité iduméenne (4) et couramment identifié, à l'époque hellénistique, avec l'Apollon Iduméen (5). Éclipsé en Arabie, comme à Pétra, par Ḏû š-Šarä, son souvenir survit dans l'une des stations du pèlerinage mekkois, Muzdalifa, mais son nom dut subir une transformation qui le rendit presque méconnaissable: se confondant avec le nom commun *qaws*, il fut transformé en *quzaḥ*; la translittération grecque de son nom peut avoir servi d'intermédiaire à cette transformation (6). Se trouvant ainsi devant un nom ayant les trois radicales

---

(1) Yâqût, IV, 86, l. 3 sq.; T‘A 2, 209, l. 11 *ab fine*. Les Arabes n'auraient perçu que ces trois couleurs du spectre.

(2) Cité in T‘A *loc. cit.*, l. 4 sq. *ab fine*; Kazimirski, *Dict. ar.-fr.*, II, 733; a *qaws qazi‘*.

(3) La racine *q z ḥ* n'a été rencontrée jusqu'ici, à ma connaissance, que dans une inscription ṯamûdéenne (cf. van den Branden, 105 = Huber 167; Ryckmans, *Noms propres*, I, 189), de lecture contestée. La lecture adoptée par van den Branden, suivant Ryckmans, est Qâziḥ, « haut, grand » (adj. appliqué uniquement au prix d'une marchandise: cf. T‘A *loc. cit.*); vu le cadre rocheux du site où fut relevée cette inscription, la lecture Quzaḥ n'est pas impossible; comme l'inscription appartient au second courant d'évolution, elle peut être de la seconde moitié du IIIe siècle de notre ère (cf. van den Branden, 24), époque où le rayonnement du culte mekkois atteignit son apogée avec le réformateur ḫuzâ‘ite ‘Amr b. Luḥayy.

(4) Cf. *supra*, p. 137.

(5) Cf. Josèphe, *Ant. Jud.*, éd. Niese, XV, p. 253.

(6) Κοζέ, chez Josèphe, *loc. cit.* et Κοζᾶ, ap. Wuthnow, *Die semitischen Menschennamen in griechischen Inschriften und Papyri des vordern Orients*, *op. cit.*, p. 64 (cité ap. Ryckmans, *Noms propres*, I, 189).

d'une racine existante, les Arabes lui en ont donné le sens et pour désigner l'arc-en-ciel, ils l'ont fait précéder de leur mot *qaws*. Comme indice d'un ancien rapport qui exista entre *qaws* et *quzaḥ*, l'arabe conserva *qazḥala*, « arc » (1), nom d'action de la première forme d'un verbe quadrilitère non attesté; ce qui pourrait indiquer une origine étrangère.

ar-RAḤÎM. Cf. s. ar-Raḥmân (2).

ar-RAḤMÂN. Un texte d'Ibn Durayd (3) justifie la présence de cette épithète divine sud-arabe dans cet inventaire.« Quand le Prophète, dit-il, prononça le nom ar-Raḥmân, les Qurayšites demandèrent: « Savez-vous qui est ar-Raḥmân que Muḥammad nomme? C'est un *kâhin* de la Yamâma (4)! » Ibn Durayd ajoute: « Les Arabes avaient donné (à leurs enfants), dans la Ǧâhiliyya, le nom de 'Abd ar-Raḥmân ».

Dans les inscriptions judéo-sabéennes, Raḥmânân, « le miséricordieux », désigne déjà avant le Coran le dieu monothéiste (5).

---

(1) Cf. T'A **8**, 79 *in fine*.

(2) Al-Azharî, s'appuyant sur une tradition attribuée à Ibn 'Abbâs, considère ar-Raḥmân comme hébreu et ar-Raḥîm comme son synonyme arabe (T'A **8**, 307, l. 2 sq.).

(3) P. 37.

(4) Le titre de *Raḥmân al-Yamâma* était donné à Musaylima al-Kaḏḏâb (cf. T'A **8**, 307, l. 10 *ab fine*). A noter que le nom de Saǧâḥ, « la douce », la *kâhina* qu'il épousa (cf. ṬABARÎ, I[4], 1916 sqq.; *La divination arabe*, 65, n. 5), dérive vraisemblablement de *s ǧ ḥ* (FELL, in ZDMG 54/1900, 252 ; RYCKMANS, *Noms propres*, I,390, sur p. 31; comp. T'A **2**, 161 sq.), lequel est mis en rapport avec *r ḫ m* , équivalent en sud-arabe comme en arabe, de *r ḥ m* (cf. CIH 40, 5). JAMME, *Panthéon*, 134 sq., considère *rḫm* et *sǧḥ* comme sémantiquement complémentaire, dans cette inscription, et traduit par « le doux par excellence ».

(5) RYCKMANS, *Noms propres*, I, 31; 390, sur p. 31. Pour les variantes de cette épithète divine dans le Coran, cf. Y. MOUBARAC, *Les Noms, Titres et Attributs de Dieu dans le Coran et leurs correspondants en épigraphie sud-sémitique*, *op. cit.*, 30. Sur ar-Raḥmân, cf. WELLHAUSEN, in ZDMG 67/1913, 630-4; J. JOMIER, *Le nom divin « Al-Raḥmân » dans le Coran*, in *Mélanges Massignon*, II, Beyrouth, 1957, 361-81.

Parmi ses épithètes, on relève D̲û Bi-Samîn, « qui est au ciel », Rabb-Yahûd, « seigneur des juifs », Mora samîn wa-arḍan, « seigneur des cieux et de la terre ».

L'usage de la racine *r ḥ m*, dans le paganisme arabe, pour qualifier la divinité, est attesté, en plus du témoignage d'Ibn Durayd, par un autre non moins important, fourni par l'épigraphie palmyrénienne, où un dieu RḤM est nommé à côté d'Allât (1). D'autre part, dans l'onomastique t̲amûdéenne, un théophore, Raḥam'il (2), confirme l'existence de cet usage dans l'Arabie du Nord. Ces faibles indices pour un nom qui va jouir en Islam d'une très vaste expansion, notamment sous les deux formes de 'Abd ar-Raḥmân et 'Abd ar-Raḥîm, sont les échos d'un usage antique, remontant à l'Assyro-Babylonie, l'un des principaux foyers du paganisme sémitique, où l'épithète « miséricordieux » ou l'invocation « Fais-moi miséricorde » étaient jointes aux noms de grands dieux, tels que Mardûk, Ištar, Sîn, Šamaš, Adad, Assûr (3). A l'état isolé, Ri-mi-nu-u devint une épithète de Mardûk (4).

RI'ÂM. « Les Ḥimyarites, dit Ibn al-Kalbî (5), avaient un sanctuaire à Ṣan'â', appelé Riy(y)âm (6). Ils l'honoraient et lui offraient des sacrifices. On dit également qu'il y existait un

---

(1) Cf. Schlumberger, *La Palmyrène du Nord-Ouest*, 128; dédicace publiée par Cantineau, in *Syria* 14/1933, 181; Février, *La religion des Palmyréniens*, 13.

(2) Van den Branden, 294 = Jaussen et Savignac 552; Ryckmans, *Noms propres*, I, 199) et l'acc. Rîmmai-ilu (Tallqvist, APN, 187) et Ilu-rîm-a-ni (*ib.*, 99).

(3) Ri-me-ni-^{d}Marduk, ^{d}Ištar-ri-me-ni, (^{d})Sin-ri-me-ni, Adad-ri-me-ni (cf. Stamm, 220; autres ex. ap. Tallqvist, APN, 187 sq., 306; id., NBN, 330). Comp. Rḥm-r', à Éléphantine, composé probablement de *rḥm* et du nom du dieu égyptien Ra' (Noth, *Die Israel. Personnennamen*, 257, nº 1256). Dans la Palmyrène du Nord-Ouest, RAḤM est un nom divin (Schlumberger, *op. cit.*, 122, et inscription 42).

(4) Deimel, 45; Tallqvist, *locis citatis*.

(5) P. 7.

(6) On en fait aussi une ville des Awd (Yâqût, II, 882 *in fine*), tribu yéménite (T'A **2**, 296, l. 5 sq.).

oracle » (1). Or les inscriptions sud-arabes confirment l'existence d'une localité et d'un sanctuaire portant ce même nom et où était adoré le dieu Ta'lab, le « bouquetin » (2), appelé « seigneur de l'oracle de Riyyâm » (3).

Yâqût (4), citant as-Suhaylî, fait dériver ce nom de *ra'ama*, « aimer avec tendresse » (5) et pense que ce nom fut donné au sanctuaire en raison des grâces et de la miséricorde que les adorateurs du dieu y venaient quérir (6). Si cette étymologie réflétait une tradition ancienne, elle pourrait s'expliquer par une analogie avec l'acc. *rêmu*, « avoir pitié »; dès lors, Ri'âm deviendrait sémantiquement l'équivalent de Raḥîm et de Raḥmân (7).

Le nom de ce sanctuaire est lié à la légende de la conversion des Ḥimyarites au Judaïsme (8). Les deux docteurs juifs qui vinrent de Yaṯrib au Yémen en compagnie du Tubba' Ḥassân b. Tib(b)ân As'ad Abû Karib (9), à son retour de l'expédition qu'il entreprit contre l'Arabie du Nord, auraient convaincu ce dernier qu'un démon parlait aux adorateurs de l'idole, et obtinrent la permission

---

(1) وكانوا يكلّمون منه . L'Arabie du Sud connaissait les sanctuaires à oracle: cf. par ex. A. F. L. Beeston, *The Oracle Sanctuary of Jâr al-Labbâ*, in *Le Muséon* 62/1949, 207-228.

(2) Comp. *ri'm*, « gazelle (mâle ou femelle) à pelage blanc » (T'A **8**, 302, l. 8 *ab fine*).

(3) *B'l/'mr/rymm* (CIH, 575, 2-3); cf. Ryckmans, *Noms propres*, I, 34; 370 sq.; Jamme, *Panthéon*, 139.

(4) II, 882.

(5) Cf. T'A *loc. cit.* Ce verbe s'emploie particulièrement pour exprimer la tendresse que manifestent les animaux envers leurs petits.

(6) فاشتقّوا لهذا البيت اسماً لموضع الرحمة الذي كانوا يلتمسونه في عبادته .

(7) Cf. *supra*, p. 141.

(8) Cf. Ibn al-Kalbî, 7; Ibn Hišâm, 17 sq.; Ṭabarî, I², 902-909; Yâqût, II, 882.

(9) Il existe deux recensions de cette légende, l'une représentée essentiellement par Ibn Isḥâq, attribuant ces faits à Tubba' al-Akbar, dont nous venons de mentionner le nom, l'autre représentée principalement par *Aġ.* **13**, 120-3, les attribuant à Tubba' al-Aṣġar ou al-Aḫîr (= Abû Karib b. Ḥassân b. As'ad al-Ḥimyarî), fils du précédent. Ce roi avait régné, selon une inscription sud-arabe de 450 de notre ère (Glaser, 554), dans la première moitié du Ve siècle (cf. détails ap. Nallino, *Raccolta*, III, 87 sqq.).

de le chasser. Ils entrèrent dans le sanctuaire et firent sortir de l'idole un chien noir qu'ils égorgèrent; puis, ils détruisirent le temple. Au temps d'Ibn Isḥâq (ap. Ibn Hišâm), les ruines de ce temple laissaient voir encore les traces du sang des sacrifices. Selon une autre version du récit d'Ibn Isḥâq, rapportée par Yûnus (1) et citée par Yâqût, « Ri'âm contenait un démon pour lequel on remplissait des bassins du sang des sacrifices; il sortait pour s'en abreuver et leur (= les Ḥimyarites) parler. Ils l'adorèrent jusqu'au jour où les deux docteurs juifs, venus avec Tubba', déroulèrent la Thora devant lui et se mirent à la lire; aussitôt, ce démon-là s'envola et tomba dans la mer » (2).

RUḌÂ (3). Idole (*ṣanam*) et sanctuaire (*bayt*) des Banû Rabî'a b. Ka'b b. Sa'd b. Zayd Manât b. Tamîm. Ils furent détruits par al-Mustawġir, l'un d'entre eux, après son adhésion à l'Islam. Des deux vers qu'on lui attribue à ce sujet, il ressort que la destruction se fit par le feu sur l'ordre du Prophète (4) et, de ce fait, le destructeur se sentait en sécurité ou devint inviolable (5). Enfin, dans

---

(1) Il s'agit vraisemblablement de Yûnus al-Kâtib, auteur d'un *K. al-Aġânî* utilisé par al-Iṣfahânî, qui vécut dans la première moitié du IIe/VIIIe siècle (cf. GAL GI, 49).

(2) Comp. la légende de St Georges, ap. ṬABARÎ, I 2, 810 sq., où, sur l'ordre du Saint, intimé aux idoles par un enfant, ces dernières descendirent de leurs piédestaux et alors Iblîs sortit de l'une d'entre elles.

(3) La lecture de ce nom exige quelques éclaircissements: pris comme *maṣdar*, il se lit رضا (ou رضى); pris comme substantif (ou maṣdar de la IIIe forme), il se lit رضاء. La voyelle de la première radicale est usuellement le *fatḥ*; la lecture par le *ḍamm* est une particularité du parler des Qays et des Tamîm. La forme primitive du *maṣdar* est رضو, telle qu'elle apparaît dans رضوان (T'A **10**, 151, l. 4 sqq.).

(4) '*Abd Allâh* n'est pas ici un nom propre, mais un qualificatif du Prophète: « serviteur d'Allâh ».

(5) IBN AL-KALBÎ, 19; YÂQÛT, II, 789 (comp. IBN HIŠÂM, 56, qui n'a que le premier vers):

ولقد شددتُ على رُضَاء شدّةً فتركتها / تلاً تنازِعُ (قفرا بقاعٍ : I.H., Y.) اسحما

ودعوتُ (واعان .Y) عبد الله في مكروهها / ولَمِثْلُ (وبمثل .Y) عبد الله يغشى

المَحرما (مُحرما .Y) (اغشى .Y).

le premier vers, Ruḍâ' (1) apparaît au fém.; ce qui la place d'emblée dans le contexte arabe général (2).

Car Ruḍâ qui, avec Nahy, occupait une place de choix dans le panthéon ṯamûdéen (3), est l'une des plus anciennes déesses arabes. Son nom, quelque peu déformé (Ruldaiu), figure parmi les divinités dont les représentations furent enlevées par Esarhaddon (680-669) à Hazail, roi des Arabes (4). Son culte était répandu dans le Ṣafâ et à Palmyre; c'est d'ailleurs dans cette dernière région

---

(1) La finale est probablement allongée par nécessité pour le vers.

(2) A Palmyre, son nom, écrit ARṢW, est du masc.; probablement parce qu'à l'origine elle était appelée GD RṢW; rehaussée au rang de divinité supérieure, le genre du Gad lui resta conféré (cf. réf. ap. Wellhausen, *Reste*[2], 59; Ryckmans, *Noms propres*, I, 32).

(3) Environ 80 invocations lui sont adressées dans les inscriptions (cf. van den Branden, 12 sq.). Son nom n'est pas moins fréquent dans les inscriptions ṣafaïtiques (cf. réf. ap. Ryckmans, *Noms propres*, II, 125 sq.; I, 32).

(4) Cf. ANET, p. 291 (Prisme B. IV, 1-13); *Reallexikon der Assyriologie*, I, 127; JSOR 16/1932, 32. Ces divinités étaient: Atarsamain, écrit ^{d}*A-tar-sa-ma-a-a-in* (ṯamûdéen 'Attarsamîn: van den Branden, 13), Dai, écrit ^{d}*Da-a-a* (probablement Hâdi: van den Branden, 14), Nuhai, écrit ^{d}*Nu-ha-a-a* (ṯamûdéen Nahy: van den Branden, 12 sq.), Ruldaiu (très probablement le ṯamûdéen Rḍw: van den Branden, 12 sq.), Abirillu, écrit ^{d}*A*(*ou E*)*-bi-ri-lu*, où apparaîtrait le nom divin ṯamûdéen Yrr, attesté une seule fois, dans l'inscription Huber 104 (van den Branden, 78), lequel pourrait être considéré comme une forme apocopée d'un nom qui aurait été essentiellement formé des éléments Ab + yrr + il; et, enfin, Atarqurumma, écrit ^{d}*A-tar-qu-ru-ma-a*, qui, dans sa première partie, laisse apparaître le nom de 'A[ṯ]tar, divinité commune à tous les Sémites, sous sa forme mâle ou femelle et, dans sa seconde partie, le nom de Qarmâ, agglomération importante et palmeraie florissante dans la Yamâma, ayant appartenu à une fraction des Banû Tamîm (cf. Yâqût, IV, 68). Toutes ces divinités appartiennent au panthéon ṯamûdéen; ce qui démontrerait, d'une part, que les Arabes dont il est question dans le récit de l'expédition d'Esarhaddon, étaient les Ṯamûdéens et, d'autre part, que ces derniers sont partis du sud ou du sud-est de la presqu'île arabique, comme le laissent supposer leur adoption de Ruḍâ et de 'Aṯtar de la ville de Qarmâ, divinités dont le culte est attesté dans la Yamâma. Il est loisible de penser que Ḥiğr, la ville des Ṯamûdéens, fixés en Arabie du Nord (cf. *Cor.* **15**, 80; Yâqût, II, 208), tire son nom de Ḥağar, la grande métropole de la Yamâma (cf. Yâqût, II, 208-9), en souvenir du berceau primitif de ses fondateurs. Sur l'origine yéménite des Ṯamûdéens, cf. van den Branden, 7; Dussaud, *Pénétration*, 133.

que son caractère stellaire s'est formé: elle devint une déesse-étoile du soir et elle est représentée plusieurs fois sous la forme d'une femme nue (1). Sur un dessin, relevé par de Vogüé (2), « une étoile est gravée à hauteur de son épaule droite; les bras sont étendus et les mains tiennent une écharpe qui passe en arc de cercle au-dessus de la tête, symbole du caractère nocturne de la déesse ». Ailleurs (3), elle « est mentionnée dans un texte qui encercle la représentation d'une étoile » (4).

Mais, sur le territoire ṯamûdéen, rien, parmi ses nombreux attributs, ne laisse transparaître un tel caractère. La royauté (*mlkt*) en est un, ainsi que la grandeur (*kbrt*). On lui fait des promesses (*w'd*) et on lui apporte des prémices (*bsrt*). On attend d'elle la joie (*srr*), l'amour (*wdd*), la vengeance (*nqm*), le don (*whb*), la sagesse (*nhy*), la perfection (*'tmn* = rends-moi parfait!), le secours (*'n*) (5), la compassion (*ḥn*), la guérison (*bry*) et la protection (*ḥsy* = protège...) (6).

De tels attributs, échos d'une piété populaire assez profonde, font de celle qui mérite le titre de « Dame des Ṯamûdéens » (7), une des figures les plus attachantes du panthéon arabe. Son nom qui servit avant l'Islam à former le théophore 'Abd Ruḍâ (8), continua en Islam et jusqu'à nos jours à occuper une place notable dans l'onomastique (9). Pourquoi ce nom a-t-il échappé au

---

(1) Sur la déesse nue, cf. J. Przyluski, *La Grande Déesse*, Paris 1950, 48 sqq., qui utilise, en particulier, G. Conteneau, *La déesse nue babylonienne* (sans réf.).

(2) *Syrie centrale. Inscriptions sémitiques*, Paris 1868-77, 402[a].

(3) *Ibid.*, 397.

(4) Description empruntée à Ryckmans, *Noms propres*, I, 32.

(5) Elle est appelée « Dame du secours » (*st s'd*): Wetzstein, 277, ap. van den Branden, 503. Dans l'inscription suivante (W. 278, ap. van den Branden, *loc. cit.*), elle est appelée *st mt*, « Dame de la mort ».

(6) Cf. réf. ap. van den Branden, 13.

(7) *St hṯmd* (Dougthy, 51, ap. van den Branden, 233).

(8) Cf. réf. ap. Wellhausen, 58 sq.; T'A **10**, 151 *in fine*.

(9) رضا est un nom propre d'homme; il existe un nom propre fém. رَضوا (cf. Hess, *Beduinennamen aus Zentralarabien*, *op. cit.*, 25). Par ailleurs, la racine donna lieu à diverses formes de noms propres (cf. Hess et T'A, *locis citatis*; comp. Ryckmans, *Noms propres*, I, 203).

mouvement de « puritanisme » qui s'acharna, après le triomphe de l'Islam, à effacer toute trace de paganisme, même dans les noms propres ?

Plusieurs théophores ṯamûdéens et sud-arabes peuvent nous fournir des éléments de réponse. En effet, il existe un Raḍw'il en minéen, précédé de la lettre ṯ, appartenant au monogramme de 'Aṯar (1), un Raḍw'lâh et un Raḍwlât en ṯamûdéen, un Harḍawlât (?) en liḥyânite, ainsi que Abraḍw, Wahbraḍw, etc. (2), qui démontrent qu'à l'origine, Ruḍâ pouvait n'avoir été qu'une épithète divine, exprimant le bon plaisir ou l'agrément de la divinité (3). Cela explique, en partie, l'oscillation à propos du genre qui lui est attribué.

A quelle divinité s'est attachée cette épithète en Arabie centrale ? Nous ne le saurons jamais, en raison de la pauvreté des données qui nous sont parvenues à son sujet. Chez les Ṯamûdéens, le sens de « gracieuse » que l'on donne à son nom (4), nous paraît pour le moins équivoque. La racine *r ḍ w* indique fondamentalement que le fidèle s'est acquitté de son devoir envers la divinité, afin qu'elle soit satisfaite ; de cette attitude de satisfaction, il escompte grâce, aide et protection.

Il est, par conséquent, bien difficile de tirer des conclusions de l'étymologie de son nom pour en déterminer la nature. Par contre, les éléments figuratifs qui nous sont restés d'elle, semblent la rapprocher de Vénus, incarnant la Ba'la sémitique, que l'on rencontre sous divers aspects en Arabie, notamment dans la triade mekkoise.

---

(1) Grohmann, *Göttersymbole*, 53a.

(2) Cf. Ryckmans, *Noms propres*, I, 249b ; II, 19.

(3) Comp. ces noms à ceux formés, d'une manière analogue, à partir de l'araméen *r'*', équivalent de l'héb. *r ṣ h* et de l'arabe *r ḍ y/w*, tels que Yara'-il, Ra'-il et Ra'î-il, que Ryckmans, *loc. cit.* 249a, traduit par « faire paître » : comp. les noms bibliques Re'û-El et Re'ût (réf. ap. Ges.-Buhl, 767).

(4) Van den Branden, 12 ; cf. Ryckmans, *Noms propres*, I, 32 : « Grâce, bienveillance ».

SABAD. « Idole des habitants de Ḥîra » (1); c'est la seule donnée arabe qui nous soit parvenue sur cette divinité. Son nom ne s'explique pas par l'ancienne racine arabe *s b d* qui paraît être sans analogie dans les autres langues sémitiques, en dépit de ses riches significations, parmi lesquelles nous relevons *as-sabd*, « le fait de se raser » ou « d'avoir peu de cheveux », et *subad*, nom donné à une variété d'aigle (*'uqâb*) ou d'hirondelle (*ḫuṭṭâf*), dont le plumage est tellement doux et lisse que toute goutte d'eau qui y tombe, glisse instantanément. Dans l'onomastique, Sabad désigne une hauteur ou une vallée au Ḥiğâz; le même nom figure dans les généalogies des Banû Qays (2).

Si ce nom devait être d'origine arabe, il pourrait s'agir d'une divinité devant laquelle se pratiquait le rite de sacralisation par la coupe de cheveux, rite couramment pratiqué dans les religions arabes (cf. *infra*, p. 162). Mais il est fort vraisemblable qu'il ne s'agit que de l'épithète sumérienne Sa-bad, « celle qui ouvre les veines », donnée à « la déesse de Karrak », Nin-kar-ra-ak, qui n'est autre que Gula, « la grande », déesse qui guérit et qui vivifie les morts. A son temple, on donnait le nom de É-sa-bad (3). Rien d'étonnant à ce que, par delà les siècles, ce nom ait survécu à Ḥîra, comme nom du site où s'élevait jadis le temple de Gula.

SA'D. Idole des Banû Milkân b. Kinâna b. Ḫuzayma b. Mudrika. C'était un rocher élevé dans une région déserte de leur territoire (4). On y versait le sang des sacrifices et, suivant une anecdote rapportée à son sujet, on amenait auprès de lui les jeunes chameaux des pâturages (5), non encore mis en service (6), afin de les mettre

(1) *Aġ.* **2**, 21.
(2) Cf. T'A **2**, 374; Yâqût, III, 30.
(3) Cf. Tallqvist, *Götterep.*, 438, 409, 316.
(4) Nous utilisons le récit d'Ibn Hišâm, 52, plus circonstancié que celui d'Ibn al-Kalbî, 23 sq. = Yâqût, III, 92.
(5) *Ibl mu'abbila* (l'adj. est supprimé par Ibn al-Kalbî) d'*al-ubul* qui est الخلفة من الكلاء اليابس ينبت بعد عام يسمن عليها المال (T'A **7**, 200, ll. 4 et 34). Wellhausen, *Reste* ², 59, traduit à tort, pensons-nous, par « gekauften Kamelen ».
(6) وكانت مرعية لا تركب, détail propre à Ibn Hišâm.

sous sa bénédiction (1). De cette bénédiction qu'on lui demandait, on attendait non seulement la prospérité des troupeaux, mais encore un effet particulier consistant à rendre plus dociles ces jeunes chameaux qui avaient encore tendance à échapper à la surveillance de leur pasteur et à errer comme des bêtes non apprivoisées (2).

Nom de bon augure, Sa'd jouit d'une large expansion dans l'onomastique arabe. Comme nom de divinité, il figure dans l'inscription d'an-Namâra, datant de 328 ap. J.-C. (3). Comme nom propre de personne, de groupe ethnique et de lieu, on le trouve sous diverses formes (4) jusqu'à nos jours. Toutes les grandes tribus de l'Arabie centrale comprenaient une fraction portant le nom de Sa'd, tels que Sa'd Tamîm, Sa'd Qays, Sa'd Bakr (5). Comme nom théophore, il est attesté en Sa'd-il, Sa'd-Lâh (= l'actuel Sa'd-Allâh), Sa'd-Lât (Sa'd Allât), Sa'd-'Aṯtar, Sa'd-Šams, Sa'd-'Amm, Sa'd-Wadd, etc., où il ne constitue manifestement pas l'élément divin. 'Abd Sa'd est rarement attesté (6).

---

(1) فاقبل رجل من بني ملكان بابل له مؤبلة ليقفها عليه التماس بركته فيما يزعم (Ibn al-Kalbî: يتبرّك بذلك فيها). Sur la notion de *baraka* chez les Arabes, cf. réf. *supra*, p. 110, n. 1.

(2) C'est encore le mot *mu'abbila* qui fournit cette précision; en effet, ابلت الابل تأبل اذا هملت فغابت وليس معها راع او تأبّدت اي توحّشت (T'A 7, 199, l. 1). L'un des deux vers attribués à l'homme des Banû Milkân, dont les chameaux, amenés devant l'idole, s'enfouirent à la vue du rocher ensanglanté, confirme ce sens:

أتينا الى سعد ليجمع شملنا فشتّتنا سعد فلا نحن من سعدِ
وهل سعدٌ الأ صخرةٌ بتنوفةٍ من الارض لا تدعو لغيّ ولا رشدِ

(3) Cf. CUMONT, *Études syriennes*, 267; DUSSAUD, *Pénétration*, 64, 69; D. NIELSEN, *Handbuch der altarab. Altertumskunde*, I, 233.

(4) Cf. T'A 2, 380 sqq.; YÂQÛT, III, 91 sqq.; RYCKMANS, *Noms propres*, 152 sq., 239 sq., 307; II, 14; VAN DEN BRANDEN, index, 538; SCHLUMBERGER, *La Palmyrène du Nord-Ouest*, 148 sq.

(5) T'A 2, 381, l. 8 sqq.

(6) WELLHAUSEN, *Reste*², 60.

Dans les noms des lieux, une constatation le rapproche de Ğadd ou Gad; en effet, comme ce dernier (1), il sert à désigner des hauteurs et des points d'eau: Sa'dat, le nom d'une montagne entre Fayd et Médine, au pied de laquelle se trouve une source; Su'd, une palmeraie et un point d'eau dans la partie ouest de la Yamâma; Sa'ad, un point d'eau qui coule du flanc d'Abû Qubays, montagne dominant la dépression mekkoise; le même nom désigne un fourré marécageux entre la Mekke et Minä et un point d'eau au 'Umân; as-Sa'diyya, nom d'un puits appartenant à deux groupes des Banû Asad et d'un point d'eau sur le territoire des Banû Kilâb (2).

Ce rapprochement n'est pas isolé; car le duel as-Sa'dân a, comme τύχαι et le syr. Ġêdê, désigné les *utraque bona Fortuna*, à savoir Jupiter et Vénus (3). D'autre part, le parallélisme géographique entre Sa'd, situé sur la côte de la mer Rouge, aux environs de Djedda, port de la Mekke, et Manât, située sur la même côte, à la hauteur de Médine, semble faire de cette divinité des Kinânites la contrepartie de celle des Huḏaylites, leurs cousins, laquelle était également représentée par un rocher à Qudayd (4).

Mentionnons, enfin, as-Sa'îda, nom d'un sanctuaire et d'une divinité auprès de laquelle les Arabes se rendaient en pèlerinage. Selon Ibn Durayd, ce sanctuaire se trouvait aux bords de l'Euphrate, à Sindâd; mais Ibn Ḥabîb nous apprend que les Azd adoraient aussi as-Sa'îda, à Uḥud, et que ses *sâdin*s étaient les Banû 'Ağlân (5).

Or les Azd, souche commune aux Aws et aux Ḫazrağ, adoraient Manât; il est fort possible qu'as-Sa'îda des Azd ne soit autre chose

(1) Cf. *supra*, p. 78 sqq.

(2) YÂQÛT, II, 91-92; T'A **2**, 380 sqq.

(3) Cf. *supra*, p. 83. En astronomie arabe, le nom de Sa'd, suivi d'un qualificatif, est donné à plusieurs étoiles (cf. leurs noms in T'A **2**, 380, l. 4 *ab infra*; 381, l. 8).

(4) Cf. *supra*, p. 123.

(5) Toutes ces données sont réunies ap. YÂQÛT, III, 94. Il n'y a rien à ce sujet dans *K. al-aṣnâm*.

qu'une épithète de Manât qui aurait eu le dieu Sa'd pour parèdre (1). Le souvenir de cette épithète aurait survécu en terre de Moab dans as-Sa'îdât, nom donné à un *walî*, « un et multiple », honoré dans la région (2).

SA'ÎR. Cf. s. 'Awḍ.

ŠAMS. Plusieurs indices portent à penser que cette divinité n'a point appartenu au panthéon de l'Arabie centrale et les quelques rares mentions de son nom dans ce domaine s'expliquent par l'influence sud-arabe.

Tout d'abord, son nom tel qu'il nous est parvenu par la notice de Yâqût qui ne donne pas sa source (3), est un plur. syncopé, Šums (pour Šumûs), se rattachant à l'usage, courant en Arabie du Sud, de désigner par le pluriel *'šms* et le duel *šmsy* les divinités familiales, de telle sorte que Šams ne désigne plus exclusivement le Soleil divinisé, mais les divinités tutélaires de tel individu ou groupe ethnique ou clan ou territoire (4). Le sens de ce plur. fut ignoré des auteurs arabes qui le conservèrent. Yâqût le donne comme « idole des Banû Tamîm; elle avait un sanctuaire et était adorée par toutes les fractions des Banû Udd (5): Ḍabba, Taym, 'Adî, Ṯawr et 'Ukl. Ses *sâdins* étaient des Banû Aws b. Muḫâšin b. Mu'âwiya b. Šarîf b. Ǧurwa b. Usayyid b. 'Amr b. Tamîm. Elle fut brisée par Hind b. Abî Hâla et Sufyân b. Usayyid b. Ḥulâḥil b. Aws b. Muḫâšin » (6).

---

(1) Rien n'empêche que la même épithète soit également donnée à al-'Uzzä, comme le veut WELLHAUSEN, *Reste*², 65, qui s'appuie sur le vers du awsite Dirham b. Zayd, cité par IBN AL-KALBÎ, 13 (cf. *infra*, p. 167).

(2) Cf. JAUSSEN, *Coutumes des Arabes au pays de Moab*, 299.

(3) L'auteur de T'A (**4**, 172, l. 29) se contente de dire: صنم قديم ذكره ابن الكلبي (donnée du *Qâmûs*). Il n'y a rien à son sujet dans *K. al-aṣnâm*.

(4) Cf. RYCKMANS, *Noms propres*, I, 33; JAMME, *Panthéon*, 101 sqq.

(5) Udd est le grand-père de Tamîm.

(6) III, 319.

Ensuite, le théophore ʿAbd Šams, uniquement connu, en Arabie centrale, dans une fraction des Qurayš (1), se présente chez les Tamîm sous la forme syncopée de ʿAbšams (2), laquelle est attestée en sabéen (3). Il en est de même de ʿAbd aš-Šâriq, connu chez les Ǧuhayna, que les Arabes rendent par ʿAbd aš-Šams, donnant à aš-Šâriq, reconnu comme nom d'idole, le sens de *qarn aš-Šams*, « le soleil levant » (4), alors qu'il nous semble être l'épithète de la divinité sud-arabe ʿAṯar, comme étoile du matin, avant-coureur du soleil (5).

Par ailleurs, c'est à Sabâ' que le Coran attribue le culte du Soleil (**27**, 24), comme c'est à la Mésopotamie, patrie d'origine d'Abraham, qu'il attribue celui de Vénus (*kawkab*), de la Lune et du Soleil (**6**, 74; comp. **37**, 86). L'exhortation tout à fait occasionnelle (**41**, 37) de ne pas adorer le Soleil et la Lune, deux signes créés par Allâh, est certes une allusion à ces deux cas; car nulle part, dans la polémique coranique, l'accent n'est mis sur le culte stellaire.

Si le culte solaire n'était pas en vogue en Arabie centrale, les Arabes émigrés vers le Nord, notamment dans le Ḥawrân, semblent l'avoir largement connu, comme l'attestent les nombreux noms théophores, composés de Šams, dans les inscriptions grecques de cette région (6). Cela est dû vraisemblablement à l'expansion du culte hellénistique de Helios, dont Strabon fait le dieu principal des Nabaṭéens (7).

---

(1) Cf. TʿA **4**, l. 31 sq.
(2) Cf. *ibid.*, 173, l. 1.
(3) RYCKMANS, *Noms propres*, I, 241.
(4) Littéralement la partie supérieure du disque solaire lors de son apparition à l'horizon. Cf. TIBRÎZÎ, in *Ḥamâsa*, 218; IBN DURAYD, cité in TʿA **6**, 392, l. 26 sqq.
(5) RYCKMANS, *loc. cit.*, 29. C'est un astre du matin que le Coran appelle *aṭ-ṭâriq* et qu'il décrit par *an-naǧm aṯ-ṯâqib* (**85**, 1-3).
(6) Cf. WELLHAUSEN, *Reste*[2], 60 sq.; SOURDEL, *Les cultes du Ḥaurân à l'époque romaine*, 53 sqq.
(7) *Geographica*, éd. C. Müller, p. 784 (cité ap. KREHL, *Über die Religion der vorisl. Araber*, 53; WELLHAUSEN, *Reste*[2], 61), où il dit notamment: ils honorent le Soleil auquel ils dressent un autel sur le toit de leurs maisons, sur lequel ils offrent, le jour, libations et encens. Sur ce passage, cf. la remarque de SOURDEL, *op. cit.*, 53, n. 1.

Cependant, dire que les Arabes du Ḥiğâz n'avaient jamais adoré le Soleil, c'est faire d'eux une exception parmi les peuples sémitiques, où le culte solaire jouissait d'une vaste expansion. Mais les vestiges de ce culte en Arabie centrale restent rares. Seul, à vrai dire, al-Ilâha, terme poétique désignant, affirme-t-on, le Soleil dans une élégie dite par Âmina bint 'Utayba (al-Yarbû'î), vers 621, pour son père tombé au combat, le Jour de H̱aww, entre Banû Asad et Banû Yarbû' (1), serait une survivance d'un tel culte. En réalité, cette épithète est équivoque; son sens est fonction de celui que l'on donne au mot *'aṣr* du premier hémistiche (2); car ce mot, signifiant « crépuscule », peut s'appliquer, d'une part, au coucher du soleil et, dans ce cas, al-Ilâha désignerait *al-hilâl* (3), « le croissant lunaire », dont les voyageurs de nuit souhaitent le prompt retour pour guider leurs pas, d'autre part, à l'aurore et, dans ce cas, al-Ilâha désignerait le Soleil; mais, pour les voyageurs du Ḥiğâz, son retour ne doit pas être vivement souhaité, puisque, pour eux, il suppose l'attente de la fraîcheur nocturne. C'est l'expression *âbat aš-Šams*, « le soleil se coucha pour se lever à nouveau » (4) qui fut à l'origine de l'équation Ilâha-Šams chez les philologues arabes; mais, en supposant qu'Ilâha n'est pas le Soleil, le verbe *âba* prend son sens ordinaire de « retourner » et indique indifféremment le cycle du jour ou celui de la nuit. Mais le vers nous fournit une donnée décisive pour élucider cette équivoque; en effet, *tarawwaḥa* indique qu'il s'agit d'un voyage entrepris le soir; car *rawâḥ* est l'antonyme de *ġudû* (5).

---

(1) Yâqût, II, 500.

(2) تروّحنا من اللّعباء عصرا (قسرا :T'A **9**, 375) فأعجلنا الإلاهةَ ان تؤوبا (cf. Yâqût, IV, 358; Cheikho, *Riyâḍ al-adab fî marâṯî šawâ'ir al-'Arab*, Beyrouth 1897, p. 105).

(3) T'A **9**, 375, l. 19.

(4) *Ibid.*, **1**, 161, l. 28 sqq.

(5) *Ibid.*, **2**, 154 *in fine*. Comp., toutefois, l'expression *ibn al-ilâha*, désignant l'éclat de la lumière du soleil (T'A **10**, 49, l. 14), et *ibn al-muzna*, désignant le croissant lunaire (*ib.* l. 15).

Par conséquent, à l'interprétation traditionnelle de ce vers: « Nous sommes partis d'al-La‘bâ' tard le soir, précédant ainsi le coucher du soleil! », nous préférons celle-ci: « Nous avons quitté tard le soir al-La‘bâ', pressant (par nos désirs) la lune de réapparaître (pour nous guider) ».

Quant au nom propre al-Ulâha (1), quel qu'en soit le sens, il désigne une localité située dans le désert de Syrie. Il vient sous la forme al-Ulâlat, devenue probablement par euphonie al-Ulâhat (2).

ŠAY‘ al-QAWM. Divinité ṣafaïtique, connue également dans les inscriptions nabaṭéennes et palmyréniennes (3), inconnue dans le panthéon de l'Arabie centrale. Si nous la mentionnons ici, c'est parce que le théophore arabe Šay‘ Allâh (4) pourrait apporter une précision à ce nom divin. En effet, *šay‘* désigne le lionceau ou même le lion; de ce fait, Šay‘ Allâh est à comparer au nom propre biblique Arî-El (5). Šay‘ al-Qawm devait être une divinité tribale représentée sous forme de lionceau ou lion, comme le Gad de Baalbek dont parle Damascius (6). Il semble avoir été connu comme Gad dédoublé en Arabie du Sud, où le duel Šay‘ân désigne un territoire (7).

Ajoutons, enfin, que, pour Grimme (8), qui lit Šî‘, cette divinité est l'équivalent de Si-bi ou Ši-bi qui « désigne, dans le panthéon

(1) Cf. Yâqût, I, 347; T‘A **9**, 375, l. 13 sqq.

(2) Cf. Yâqût, *loc. cit.*: un devin annonça à Afnûn, un Taġlibite, qu'il mourra dans un endroit appelé al-Ulâha. Étant parti pour la Syrie avec un groupe de voyageurs, Afnûn entendit un homme, interrogé sur le chemin à prendre, prononcer le nom d'al-Ulâla^t; il pensa tout de suite aux paroles du devin et dit à ses compagnons qu'il allait mourir. De ce récit, deux façons de prononcer apparaissent: l'une, ḥiǧâzite, al-Ulâha^t, l'autre, syrienne, al-Ulâla^t.

(3) Ryckmans, *Les religions arabes préislamiques*, 22 sq.

(4) T‘A **5**, 398, l. 20. L'onomastique arabe utilise plutôt *šibl* que *šay‘*.

(5) Cf. Ges.-Buhl, 65 sq.

(6) *Vit. Isid.*, parag. 203, cité ap. R. Smith, *The religions of the Semites*, 444.

(7) Cf. Ryckmans, *Noms propres*, I, 374; Yâqût, III, 357.

(8) *Das israelitische Pfingsfest und der Plejaden Kult*, in *Studien zur Geschichte u. Kultur des Altertums*, I, 1, Paderborn 1907, p. 41 sq.

classique de Mésopotamie, le groupe stellaire des Pléiades » (1), tandis que Combe (2) y voit Sîn et tente de prouver la chute du *nûn*. Ni l'une ni l'autre de ces explications ne s'imposent, puisque le lion, comme symbole de la divinité, n'est pas inconnu dans le monde sémitique (3).

SU'AYR. Cf. s. 'Awḍ.

as-SUĞĞA. Cf. *supra*, p. 51 sq.

SUWÂ'. Idole noachique (4) adorée par les Huḏaylites, à Ruhâṭ (5). Elle aurait été donnée par 'Amr b. Luḥayy à al-Ḥâriṯ b. Tamîm b. Sa'd b. Huḏayl b. Mudrika b. Ilyâs b. Muḍar. Ses *sâdins* étaient les Banû Laḥyân. Des deux vers, conservés par Ibn al-Kalbî (p. 35) et attribués par lui à un Yéménite (p. 6), il se dégage que les Huḏaylites fréquentaient assidûment le sanctuaire de Suwâ', où ils se rendaient en pèlerinage (6), et qu'ils lui offraient constamment des sacrifices du meilleur de leur petit bétail (7).

---

(1) Bottéro, in *Le Antiche Divinità Semitiche*, 48 sq.

(2) *Histoire du culte de Sin en Babylonie et en Assyrie*, Thèse Lettres, Paris 1908, p. 6.

(3) Cf. *infra*, p. 193.

(4) Cf. *supra*, p. 132, n. 4.

(5) Nom donné à plusieurs localités entre la Mekke et Médine (cf. Yâqût, II, 878); Ibn al-Kalbî, 6, la situe sur le territoire de Yanbu' (Yâqût, IV, 1038 sq.: nom de plusieurs localités signalées par leurs sources), dans l'une des vallées donnant accès de Médine à la mer. C'est une terre fertile, abondamment arrosée par des sources. Ailleurs, le même Ibn al-Kalbî, 35, la situe dans la vallée de Naḫla (Baṭn Naḫla); Yâqût connaît Baṭn Naḫl (I, 667), village non loin de Médine; peut-être s'agit-il de Baṭn Ruhâṭ (*ib.* 666). Sur les vallées portant les noms de Naḫla aš-Šâmiyya et Naḫla al-Yamâniyya, cf. *ib.* IV, 769 sq.

(6) Ǧawharî, I, 600: وكان برهاط يحجّون اليه .

(7) تراهم حول قَيْلهم عكوفا كما عكفت هذيل على سُواعِ
تظلّ جنابه صرعى لديه عتائر (عشائر .Y) من ذخائر كلّ راعِ
(يظلّ جنابه برهاط صرعى :T'A)

Cf. Yâqût, III, 181 sq., qui réunit les deux notices d'Ibn al-Kalbî, 6 et 35, et II, 878, où il cite la première notice avec le mot *rabb* qui n'y figure pas: اتّخذت هذيل سُواعا ربّا ... .

Le verbe *sâʿa* dont Suwâʿ ou Sawâʿ pourrait être le *maṣdar*, s'applique au troupeau (de chameaux) qui erre sans berger (1). Il n'est pas invraisemblable que les Huḏaylites, tribu de pasteurs, aient donné le nom de Suwâʿ à la divinité protectrice des troupeaux égarés.

L'étymologie, établie par Osiander (2) et reprise après lui (3), paraît justement à Wellhausen « de peu de valeur » (4). En effet, et le sexe de cette divinité et son rapport avec Wadd dont on fait la parèdre, sont fort douteux. Les cinq idoles noachiques sont présentées comme des divinités mâles et Suwâʿ forme un chaînon généalogique dans l'onomastique des Huḏaylites. De plus, le sexe mâle de Suwâʿ ressort nettement des deux vers cités ci-dessus, comme de la notice de Yâqût (5). Que Suwâʿ ait été adoré sous les traits d'une femme chez les Hamdân (6), c'est un fait qui n'est attesté que très tardivement dans la tradition arabe et qui n'est pas confirmé par les inscriptions de l'Arabie du Sud (7).

---

(1) Tʿ A **5**, 384 sq.

(2) ZDMG 7/1853, 496: *Semen effluens propter lusum amatorium et osculationem.*

(3) Cf. notamment: Krehl, *Über die Religion der vorisl. Araber*, 66 sqq.; Lenormant, *Sur le culte payen de la Kâabah*, 142, 260. Pour le premier, Wadd et Suwâʿ, fréquemment cités ensemble, affirme-t-il, représentent l'un le principe fertilisant (Soleil), l'autre le principe de fertilité (Lune). Il voit dans ce couple divin une analogie avec Isis et Osiris (cf. Plutarque, *De Iside*, c. 43) et ajoute que Ruhâṭ, où était adorée Suwâʿ n'est pas loin des frontières égyptiennes. Pour le second, Suwâʿ est Zarpanit, épouse de Mardûk (Deimel, 131; Tallqvist, *Götterep.*, 452 sq.: Sar-pa-ni-tum), dont le *Talmûd de Babylone* conserva le nom en mentionnant, parmi les temples idolâtriques, « celui de Zaripha à Ascalon ». Cf. trad. de Goldschmidt, IX, Berlin 1934, I, 3, p. 468, où ce nom est lu Serapis.

(4) *Reste*², 19.

(5) Cf. *supra*, p. 154, n. 7.

(6) Selon Bayḍâwî, sur *Cor.* **71**, 22, et Schol. Ḥarîrî, 1re éd., p. 362, cités ap. Krehl, *Über die Religion der vorisl. Araber*, *loc. cit.*; cf. également Tʿ A **5**, 384, l. 24, où il est dit simplement: ... صنم كان لهمدان .

(7) Cf. cependant H. Derenbourg, *Le dieu Souwâʿ dans le Coran et sur une inscription sabéenne récemment découverte*, in *Boletin de la Real Acad. de la Hist. Madrid*, juillet-septembre 1905, pp. 72-78; E. Glaser, *Suwâʿ und al-ʿUzzâ und die altjemenischen Inschriften*, Munich 1905. Mais on ne trouve pas de réf. à cette inscription ap. Ryckmans, *Noms propres*.

L'attribution vraisemblablement erronée du culte de Suwâ' à la tribu yéménite de Hamdân pourrait résulter d'une confusion de son nom avec celui d'une tribu yéménite appelée Sû', dont le nom apparaît déformé dans un vers d'an-Nâbiġa aḏ-Ḏubyânî (1).

Quant à l'association de Suwâ' à Wadd, admise par W. R. Smith (2), sur l'affirmation de Krehl, elle n'est fondée, en réalité, que sur le fait qu'ils sont nommés côte à côte dans l'énumération coranique des idoles noachiques et dans l'onomastique huḏaylite, où l'on connaît un 'Abd Wadd b. Suwâ' (3).

L'absence du nom de Suwâ' des inscriptions sémitiques en confirme le caractère proprement ḥiğâzien. C'était, à l'instar de Hubal, une divinité propre aux pasteurs huḏaylites, représentée par une pierre (4), comme toutes les divinités arabes primitives. Son sanctuaire fut détruit par 'Amr b. al-'Âṣ la même année où fut détruit celui d'al-'Uzzä (an 8 de l'hégire). Devant l'impuissance du dieu à se défendre, son *sâdin* se convertit à l'Islam (5).

TAYM. Selon Abû 'Ubayda (6), « toute la tribu de Tamîm s'appelait dans la Ğâhiliyya, 'Abd Taym. Taym était l'idole qu'ils adoraient ».

---

(1) *Dîwân*, éd. H. Derenbourg, Paris 1869, p. 79 (cité in T'A **5**, 384, l. 7 sq.):

مستشعرين قد القوا في ديارهم   دعاءَ سُوعٍ (var. دعوى يسوع) وَدٍّ عِمّي وأيّوب

Ces noms, considérés comme ceux de groupes ethniques yéménites, pourraient être restitués de la façon suivante: *yd'-sw'*, *wd*(*d*)-*'am*(*m*) et *'ay*(*y*)*ûb*.

(2) *Kinship*, 293. L'auteur cite PORPHYRE, *De Abst.* II, 56, qui dit que la grande divinité adorée à Dûmat al-Ğandal était primitivement une déesse à laquelle des vierges étaient immolées comme dans les sanctuaires des déesses syriennes. Le même PORPHYRE, ap. EUSÈBE, *Praeparatio evangelica*, 156, dit en substance: chaque année, les gens de Dûmat al-Ğandal sacrifiaient un enfant et « l'ensevelissaient sous l'autel qui servait de *xoanon* ».

(3) Cf. WÜSTENFELD, *Register zu den genealogischen Tabellen*, Göttingen 1853, p. 5.

(4) ṬABARÎ, I³, 1648 sq.: وكان حجرا .

(5) Cf. IBN SA'D, II, 1, p. 105; ṬABARÎ, *loc. cit.*; IBN AL-AṮÎR, II, 198 sq.

(6) Cité in *Aġ.* **18**, 163.

Dans l'onomastique arabe la plus archaïque, Taym entre dans la composition des théophores et signifie « serviteur, esclave »; de ce fait, il est l'équivalent de ʿAbd. La racine *t y m* laisse entendre, cependant, qu'une telle servitude émane d'une passion exagérée pour une personne ou une chose, en l'occurrence, pour la divinité dont le nom constitue le second élément du théophore (1). Mais Taym tout court est employé fréquemment comme nom, chez les Qurayš et chez les Bakr b. Wâ'il (2).

De la racine *t y m* est issu Taymâ', le nom qui désigne le vaste désert périlleux où le voyageur risque souvent de s'égarer et de périr (3). Il est loisible de penser que les Tamîm qui évoluaient dans les dunes mouvantes de la Dahnâ', aient confié à une divinité le sort des égarés dans cette terre aux sept montagnes et aux immenses espaces de sable mouvant (4). Taym aurait alors été le dieu du désert ou le désert divinisé et le protecteur de ceux qui s'y fourvoyaient.

al-UQAYṢIR. Idole des tribus de Quḍâʿa, Laḫm, Ǧuḏâm, ʿÂmila et Ġaṭafân, adorée dans le Nord de l'Arabie, aux abords du désert syrien, où évoluaient ces tribus (5). On se rendait auprès d'elle en pèlerinage et l'on se rasait la tête; avec toute mèche de cheveux, on lui offrait une poignée de farine. Le tout était jeté

---

(1) Le plus répandu parmi ces théophores était Taym al-Lât (TʿA **8**, 216, l. 12, 14), trouvé même à Délos (cf. Plassart, *Le sanctuaire et les cultes du mont Cynthe à Délos, Fouilles de Délos*, XI/1928, p. 123, cité ap. Ryckmans, *Noms propres*, I, 252; comp. Strabon, p. 753); il y avait aussi Taym Allâh (TʿA *loc. cit.*, l. 4; 112, l. 32), Taym El, Taym Yaġûṯ, Taym Lâh, Taym Manât (Ryckmans, *op. cit.*, I, 252; comp. *ib.*, 271, 404 sur p. 252; van den Branden, index, 546; Wellhausen, *Reste*², 5).

(2) Cf. TʿA, Ryckmans et van den Branden, *locis citatis*.

(3) Cf. TʿA *loc. cit.*, l. 9 *ab infra*; Yâqût, I, 907 sq.

(4) Cf. Yâqût, II, 635 sq. Les dunes mouvantes sont appelées *hayâm*; comp. *hâ'im* et *hiyâm*, exprimant à la fois « l'égarement dans le désert » et « l'amour passionné » (cf. TʿA **9**, 111 sq.).

(5) في مشارف الشام : cf. Ibn al-Kalbî, 24; comp. *ib.*, 30: كان لقضاعة ولخم وجذام واهل الشام .

dans un large fossé (1). Les Hawâzin, tribu voisine des Quḍâʿa, venaient recueillir la farine, soit au moment de l'offrande, soit après qu'elle avait été mêlée aux cheveux.

La divinité semble avoir été représentée par plusieurs bétyles. C'est ainsi que Zuhayr « jure sincèrement par les pierres dressées (*anṣâb*) d'al-Uqayṣir et par l'endroit où sont rasés les toupets avec leurs poux » (2). Sur ces pierres sacrées, on versait le sang des victimes (3) et, autour d'elles, on accomplissait les processions rituelles, aux rythmes des chants de louanges et d'allégresse (4). Elles devaient même être recouvertes de vêtements sacrés par lesquels on faisait serment (5).

Al-Uqayṣir dont le sanctuaire était au Nord, mais dont le culte était répandu en Arabie centrale, d'après les témoignages poétiques qui en précisent la figure, se présente à nous avec toutes les caractéristiques primitives des religions arabes. Il est fort douteux qu'il ait eu une forme humaine et la réforme ḫuzâʿite n'a dû avoir d'effet ni sur son aspect, ni sur son culte. Les bétyles de son enceinte sacrée devaient représenter les tribus qui se groupaient autour de lui et qui le tenaient pour garant de leur union tribale. Peut-être provenaient-ils des grands sanctuaires arabes et formaient-ils le noyau d'un panthéon primitif.

---

(1) Il s'agissait vraisemblablement d'un puits desséché; car le mot *ḥafr* (Yâqût, I, 341, l. 3) désigne également le « puits grand et large ». Comp. Ryckmans, *Les religions arabes préislamiques*, 17.

(2) حلفتُ بانصاب الأ قيصر جاهدا وما سُحِقت فيه المقاديمُ والقملُ
(Ahlwardt, *The diwans of six ancient Arabic poets*, *op. cit.*, XIV, 6; Ibn al-Kalbî, 24; Yâqût, I, 340); cf. *Aġ.* **9**, 153, et *Dîwân*, éd. Landberg, in *Primeurs arabes*, II, Leyde 1889, p. 89, où le premier hémistiche est selon al-Aṣmaʿî: فاقسمتُ جَهدا بالمنازل من منى .

(3) Cf. le vers d'Ibn al-Aʿrâbî, cité in Tʿ A **3**, 506, l. 27 sq.:
وأنصاب الأقيصر حين اضحت تسيل على مناكبها الدماء

(4) Cf. le vers de Rabîʿ b. Ḍubayʿ (Ibn al-Kalbî: Ḍabuʿ) al-Fazârî, ap. Ibn al-Kalbî et Yâqût, *locis citatis*:
فانّني والذي نَغْمُ (نُعْمُ .Y) الانام له حول الاقيصر تسبيحٌ وتهليلُ

(5) Cf. le vers d'aš-Šanfara, ap. Ibn al-Kalbî et Yâqût, *locis citatis*:
وإنّ امرُءًا أجَار عمرا ورهطَه عليّ ، واثوابِ الاقيصر! يَعْنُفُ

Que le nom d'al-Uqayṣir soit absent des inscriptions liḥyânites et ṯamûdéennes recueillies sur le vaste territoire occupé au VIe siècle par les tribus qui l'adoraient, cela ne nous paraît pas s'opposer à son antiquité. En effet, comme centre de culte rudimentaire, formé à haute époque autour d'un puits qui s'était progressivement desséché, par les nomades évoluant de longue date aux abords du désert syrien, le sanctuaire d'al-Uqayṣir a pu passer inaperçu ou paraître insignifiant aux commerçants, caravaniers et chameliers, plus évolués, semi-sédentarisés et bénéficiaires d'un culte plus rationnel et mieux organisé, qui occupèrent la contrée un long laps de temps. Mais cette occupation qui se cristallisait particulièrement autour des centres urbains, ne devait point s'opposer aux transhumances des tribus qui paissaient leurs troupeaux à la limite du désert syrien.

La haute antiquité d'al-Uqayṣir, considéré comme d'origine syrienne, pourrait encore être déduite d'indices, fragiles, il est vrai, mais non négligeables, qui permettraient de le mettre en rapport avec l'antique divinité canaanéenne Qatar (1) ou Kawṯar (ugar. *kṯr*), dont le nom fut différemment prononcé par la suite: Kôšar (cf. *'bd kšr*, en punique), Chusor (chez Sanchuniathon et Mochos de Sidon), Yôhašar (chez les Mandéens) (2). A Ugarit, Kawṯar jouait le rôle de Hephaestus ou Vulcain dans la mythologie gréco-romaine: c'était le sage artisan, inventeur d'outils, d'armes et d'instruments de musique. Son nom complet était *kṯr w ḫss*, « Adroit et Rusé ». Dans les mythes d'Ugarit, c'est à lui que revient la tâche d'équiper les sanctuaires des dieux, de superviser la construction du palais de Ba'al et de fabriquer les arcs des dieux. Il fut le premier, selon Sanchuniathon, à faire usage du fer (3).

---

(1) Cf. Bauer, *Die Ostkanaanäer*, 91, l. 26. Comp. G. Hoffmann, in ZA 11/1896, 253-8.

(2) Cf. Dahood, in *Le Antiche Divinità Semitiche*, 81 sq. Toutes les données qui suivent sur Kawṯar sont empruntées au même auteur.

(3) Les prérogatives de ce dieu-artisan sont attribuées, dans la légende de Salomon, à divers démons qui semblent avoir été d'anciennes divinités que le monothéisme rabaissa au rang d'êtres démoniaques. Sur les fonctions et les

Le point qui nous intéresse le plus dans cette comparaison, réside dans le fait que Kawṯar était en rapport avec la musique et les chants; son nom servit en ugaritique à former celui des professionnels du chant, nommés *kṯrt* (1). En effet, dans le vers de Rabî' b. Ḍubay' al-Fazârî, cité ci-dessus (2), al-Uqayṣir apparaît comme l'inventeur du chant: « car, dit le poète, par celui (= al-Uqayṣir comme dieu) à qui appartient (toute) mélodie (3) des créatures, (je tourne) autour d'al-Uqayṣir (comme bétyle ou sanctuaire) aux rythmes des chants de louanges et d'allégresse ».

Le rapprochement entre al-Uqayṣir et Kauṯar, père de Tammûz, dans la mythologie araméenne, et équivalent de Cinyras, père d'Adonis, dans la mythologie cypriote, a encore en sa faveur la possibilité d'une provenance étrangère pour le nom al-Uqayṣir qui aurait été déformé en s'arabisant; car, en arabe, aucune étymologie de *q ṣ r* n'est susceptible de donner un sens satisfaisant à ce nom divin. Morphologiquement, Uqayṣir est le diminutif de *aqṣar*, « plus court ». Le faire dériver de *qaṣr*, « torticolis », comme traduit Wellhausen (4), ou de *qaṣra*, « base du cou », ne nous avance en rien (5). Par contre, le squelette consonantique de Uqayṣir et de

---

occupations de ces démons, cf. *Cor.* **21**, 82; **27**, 17, 39; **34**, 12 sqq.; **38**, 37; Qazwînî, I, 371 sqq.; comp. *Midraš Yalkût*, sur I *Rois* **6**, ap. G. Weil, *Biblische Legenden der Musulmänner*, Frankfurt a.M. 1845, p. 229 sqq. On trouvera l'essentiel sur ce sujet in *Sources Orientales*, 8 (sous presse).

(1) Comp. l'hébreu *kôšârôt* (*Ps.* **68**, 7), signalé par Dahood.

(2) Cf. p. 158, n. 4.

(3) La variante de Yâqût ou de son éditeur (*nu'm* ou *na'm:* prospérité, plaisir, même si c'était mis pour *na'am:* troupeau de chameaux ou de brebis) appauvrit le vers en coupant le premier hémistiche du second.

(4) *Reste*[2], 63.

(5) D. Nielsen, *Der Dreieinige Gott*, I, 233, en fait un diminutif de *qâṣir*, qu'il traduit par « petit » (= le Fils, 3e membre de la triade sémitique); effectivement, *qâṣir* désigne, en particulier dans le dialecte syro-libanais, l'enfant encore jeune et i n c a p a b l e de se débrouiller seul et s'applique surtout à l'orphelin; mais son diminutif est *quwayṣir* et la langue classique semble avoir ignoré ce sens. A noter que le nom d'Ibn Uqayṣir, seul témoignage onomastique en dehors du nom divin, est porté par un homme qui était grand connaisseur des chevaux, de leur élevage et de leur dressage (T'A **3**, 506, l. 28 sq.).

Kawṯar peut avoir été primitivement le même; en effet, l'emphatisation du *kâf* en *qâf* (1), pour des raisons probablement dialectologiques, entraîna celle de *tâ'* en *ṣâd* (2). Il n'est, cependant, pas exclu que la forme araméenne de ce nom ait subsisté en arabe dans le nom divin Kaṭrä, vu précédemment (3).

L'offrande de farine (*daqîq*) faite à al-Uqayṣir ne semble pas être en rapport avec le rite de divination par la farine, pratiqué par les Grecs (4) et connu chez les Sémites (5). S'agissait-il primitivement d'un don fait au *sâdin* du sanctuaire qui rasait probablement la tête aux pèlerins en signe de sacralisation? Cela expliquerait le fait qu'à une mèche de cheveux correspondait une poignée de farine, mensuration qui a toutes les apparences d'une compensation ou d'un salaire. Par suite de la désagrégation du culte et l'absence d'un *sâdin*, on aurait continué à offrir la farine, en prenant soin de la mélanger aux cheveux coupés pour la rendre inutilisable (6). Une telle offrande ne laisse pas de surprendre en milieu

---

(1) Cf. cependant Qatar ap. Bauer, *loc. cit.*

(2) A noter que le mot *kawṯar* existe en arabe; il désigne, entre autres, l'homme généreux, le chef bienfaiteur, le fleuve. Dans *Cor.* **108**, 1, *al-kawṯar* est diversement interprété: l'Islam et la prophétie, le Coran, la grande intercession du Prophète pour sa nation, le grand bien que Dieu accordera aux musulmans le Jour de la Résurrection (T'A **3**, 526 *in initio*). Dans le Ḥadîṯ, *al-kawṯar* est le nom d'un fleuve du Paradis « dont l'eau est plus blanche que le lait et plus douce que le miel » (T'A *loc. cit.*); « celui qui en boit n'aura plus jamais soif » (Ibn Hišâm, 261 sq.).

(3) Cf. *supra*, p. 109.

(4) La divination par le froment moulu s'appelait, chez les Grecs, ἀλευρομαντεία; celle faite par le froment concassé ἀλφιτομαντεία, et celle par l'orge κριτομαντεία (cf. Bouché-Leclercq, Index, s.v.). *Daqîq*, « pilé fin, moulu », s'emploie pour toute espèce de farine.

(5) Cf. Nötscher, in *Orientalia*, 51-54/1930, p. 204 sqq., ll. 80-92 (textes endommagés); Bar Bahlûl, *Lexicon Syriacum*, éd. R. Duval, Paris 1888 sqq., s.v. ܩܘܣܡܐ, donne à ce mot, qui désigne la divination en général, un sens particulier: دقيق شعير كسر خبز يتكهّن بها.

(6) Nous ne pensons pas qu'il faille donner ici à la coupe de cheveux et aux cheveux eux-mêmes un caractère magique. Ce n'est à notre avis qu'un signe de deuil provenant du culte des morts, devenu tardivement expression de péni-

Dionysos (1) et Plutarque rappelle que lors de la fête funèbre d'Osiris, les Égyptiens se faisaient couper les cheveux (2). Cela place d'emblée al-Uqayṣir dans le contexte mythique du dieu martyr dont Tammûz, Adonis et Osiris ne sont que des manifestations foncièrement similaires.

al-'UZZÄ. Elle était la plus importante des divinités de la triade arabe à l'époque de la prédication coranique. Son culte, plus récent que celui de Manât et d'al-Lât (3), était largement répandu à travers l'Arabie et jusqu'en Mésopotamie, à tel point qu'il éclipsa celui des deux autres, appelées, dans un vers attribué au *ḥanîf* Zayd b. 'Amr b. Nufayl (4), « ses deux filles » (*ibnatay-hâ*). Ce rang prééminent qui fut le sien dans le panthéon arabe des Ve-VIe siècles, découlait de l'hégémonie qurayšite en Arabie

(1) Parlant des Arabes, HÉRODOTE, III, 8, dit: καὶ τῶν τριχῶν τῆν κουρὴν κείρεσθαι φασι, κατὰ περ' αὐτὸν τὸν Διόνυσον κεκάρθαι· κείρονται δὲ περιτρόχαλα περιξυροῦντες τοὺς κροτάφους.
« Ils (= les Arabes) disent que leur coupe de cheveux est faite à la manière de celle de Dionysos lui-même; en effet, ils se font couper les cheveux en rond, en se faisant raser tout autour des tempes. » Cf., à propos de ce texte, KREHL, *Über die Religion der vorisl. Araber*, 30 sqq.

(2) *De Iside*, c. 4, cité ap. KREHL, *op. cit.*, 33.

(3) Cf. IBN AL-KALBÎ, 11, qui se base sur l'usage tardif de son nom dans les théophores. Son opinion se trouve confirmée par le fait que tel quel le nom d'al-'Uzzä est absent des inscriptions sémitiques et n'apparaît qu'au Ve siècle dans la littérature syriaque (cf. J. P. N. LAND, *Anecdota Syriaca*, III, Leyde 1862 sqq., p. 247; ISAAC D'ANTIOCHE, *Opera omnia*, éd. Bickell, Giessen 1873 sqq., I, 210). La racine *' z z* servit à former un nom divin masculin en sémitique occidental, attesté dans les théophores Abdi-a-zu-zi (TALLQVIST, APN, 3), Tm-'zz (RYCKMANS, *Noms propres*, I, 271), 'Z-El, 'Zz-Lt (*ib.*, I, 243, 161), 'Z-B'l (TALLQVIST, *op. cit.*, 48), et dans l'épithète divine *a-zi-zu*, *'azîz-El*, *'azîz* (TALLQVIST, *op. cit.*, 49; RYCKMANS, *op. cit.*, 161; autres noms ap. GES.-BUHL, 577 sq.). Sur *'azîz* dans le Coran, cf. MOUBARAC, *Les Noms, Titres et Attributs de Dieu, op. cit.*, 48-49. Comp. 'Azâzêl (*Lévit.* **16**, 8, 10, 26), démon du désert, antique divinité canaanéenne; 'Azizos, « Étoile du matin » (DUSSAUD, *Pénétration*, 142 sq.); le sud-arabe *'zyn*, épithète du Soleil, selon JAMME, *Panthéon*, 106 sq.; le ṣafaïtique *'zhm* (RYCKMANS, *op. cit.*, I, 161).

(4) IBN AL-KALBÎ, 14; YÂQÛT, III, 665. Sur ce Qurayšite qui renonça au culte des idoles à la veille de l'Islam, cf. IBN HIŠÂM, 144.

centrale et sur les routes des caravanes; car al-'Uzzä était principalement la déesse des Qurayš, comme al-Lât était celle des Ṯaqîf et Manât celle des Aws et Ḫazraǧ ; mais « elle était honorée par tous » (1). Son emprise sur l'âme populaire semble avoir été profonde, comme en témoignent ces dernières paroles d'Abû Uḥayḥa, mourant, à Abû Lahab qui, venu lui rendre visite, le trouva en larmes: « Je crains, dit-il, qu'al-'Uzzä ne soit plus adorée après moi! » Abû Lahab lui dit: « Par Allâh! Elle n'a pas été adorée ta vie durant à cause de toi et son culte ne sera pas pour autant abandonné après ta mort! » Soulagé par ces paroles exprimant la détermination d'Abû Lahab de poursuivre la lutte en faveur de sa déesse favorite, Abû Uḥayḥa dit: « Maintenant, je sais que j'ai un successeur! » (2).

La raison par laquelle Ibn al-Kalbî explique la vogue du culte d'al-'Uzzä chez les Qurayš, est la proximité de son sanctuaire du territoire qu'ils occupaient (3). En effet, il s'élevait dans la vallée de Ḥurâḍ (4), non loin de la Mekke, entre al-Mušâš et al-Ġumayr, tout au début de la grande dépression, appelée an-Naḫla aš-Šâmiyya, que longe la route menant de la Mekke en Irâq et en Syrie (5). Le choix du site fut très vraisemblablement commandé par l'existence de trois grands acacias (6), à l'ombre desquels voyageurs et pèlerins cherchaient la fraîcheur. C'est là que Ẓâlim

---

(1) Ibn al-Kalbî, 16 sq.: وكلّهم كان معظّماً لها.

(2) *Ibid.*, 14 sq.; Yâqût, III, 665 sq. A noter qu'Abû Lahab, oncle du Prophète, portait le nom de 'Abd al-'Uzzä b. 'Abd al-Muṭṭalib (Ibn Durayd, 29).

(3) P. 16: فامّا العزّى فكانت قريش تخصّها دون غيرها بالزيارة والهديّة . وذلك فيما اظنّ لقربها منها.

(4) De la racine *ḥ r ḍ* dérive *maḥruḍâwu*, épithète du Soleil « qui jaunit, dépérit » au coucher, par opposition à *mašriqîtân*, épithète du Soleil « qui se lève » (Jamme, *Panthéon*, 108 sq.).

(5) Ibn al-Kalbî, 11 sq. Sur Ḥurâḍ, cf. Yâqût, II, 229, et sur Naḫla, *ib.*, IV, 769.

(6) Ibn al-Kalbî, 15: كانت العزّى شيطانة تأتي ثلاث سَمُرات ببطن نخلة (tradition d'Ibn 'Abbâs).

b. As‘ad [b. Rabî‘a b. Mâlik b. Murra b. ‘Awf] aurait construit un sanctuaire auquel il aurait donné le nom d’une montagne voisine appelée Buss (1). Ẓâlim appartenait aux Ġaṭafân, fraction du grand groupement tribal des Qays ‘Aylân, dont faisaient également partie les Sulaym, les Ġanî, les Bâhila et une partie des Hawâzin qui adoraient eux aussi al-‘Uzzä (2). Toutes ces tribus évoluaient entre la Mekke et Taymâ’, dans la partie occidentale de l’ancien royaume des Kinda, sur les hauts plateaux du Naǧd. Les Ġaṭafân étaient les plus au Nord et les Sulaym les plus au Sud.

Or une seconde tradition, encore attribuée à Ibn al-Kalbî, mais absente de *K. al-Aṣnâm*, fait de Buss un sanctaire des Ġaṭafân (3). Il aurait été construit à l’imitation de la Ka‘ba et pour en détourner les pèlerins; on lui a même donné le nom de Ka‘ba^t Ġaṭafân (4). Les circonstances et les modalités de sa construction sont ainsi relatées: Lorsque Ẓâlim b. As‘ad vit les Qurayšites faire les processions autour de la Ka‘ba et la course entre aṣ-Ṣafâ et al-Marwa, il prit les dimensions du sanctuaire, apporta deux

---

(1) Mot qu’Ibn al-Kalbî, 12, explique par *bayt*. Certains lisent Bussâ’ (cf. Yâqût, I, 609; aṣ-Ṣâġânî, cité in T‘A **4**, 109, l. 10 *ab fine*). Buss, Busyân, Busayy sont des montagnes dominant an-Naḫla aš-Šâmiyya; elles étaient habitées par les Banû Naṣr b. Mu‘âwiya b. Bakr b. Hawâzin, proches parents des Ġaṭafân (T‘A *loc. cit.*, l. 19 sqq.; Yâqût, I, 626, l. 4 sqq.; 627, l. 16). Selon *Aġ.* **12**, 126, al-Buss est le nom du point d’eau près duquel s’éleva le sanctuaire. En rapport avec l’usage de confectionner des gâteaux auprès des sanctuaires d’al-Lât et d’al-‘Uzzä (cf. *supra*, p. 112, n. 2), il est intéressant de noter que *bass* signifie « faire de la *basîsa*, c’est-à-dire pétrir de la farine... avec du beurre ou de l’huile et la consommer sans cuisson » (T‘A **4**, 108, l. 27 sq.).

(2) Le dernier *sâdin* était des Sulaym (cf. *infra*, p. 173); pour les Ġanî et les Bâhila, cf. Ibn al-Kalbî, 17; Yâqût, III, 664 (corr. 5 en 4); pour les autres, cf. Wellhausen, *Reste*^{2}, 39.

(3) Cf. T‘A **4**, 109, l. 22 sqq.; cf. Yâqût, III, 664, où, sans citer sa source, l’auteur dit: والعزّى سَمُرة كانت لغطفان يعبدونها وكانوا بنوا عليها بيتاً واقاموا لها سدنة. Plus bas, il cite Ibn Ḥabîb: العزّى شجرة كانت بنخلة عندها وثن تعبده غطَفان وسدنتها من بني صِرمة بن مُرّة.

(4) Cf. *Aġ.* **21**, 94 sq. (al-‘Uzzä = Ka‘ba^t Ġaṭafân); **12**, 126, l. 16, et Yâqût, I, 609: بساء ... بيت بنته غطفان ... مضاهاة للكعبة.

pierres, l'une d'aṣ-Ṣafâ, l'autre d'al-Marwa, et revint dans sa tribu. Alors, il dit à sa tribu: « O gens de Ġaṭafân, les Qurayšites ont un bétyle autour duquel ils font les processions et ils ont aṣ-Ṣafâ et al-Marwa, tandis que vous vous n'avez rien ». Puis il construisit un sanctuaire ayant les mêmes dimensions que la Ka'ba; il y disposa les deux pierres et leur dit: « Voici aṣ-Ṣafâ et al-Marwa! ». Alors ils se détournèrent du pèlerinage (mekkois); mais Zuhayr b. Ǧanâb b. Hubal b. 'Abdallâh b. Kinâna al-Kalbî fit une incursion, tua Ẓâlim et détruisit le sanctuaire » (1).

Le Buss des Ġaṭafân et celui de Ḥurâḍ désignent-ils un seul et même sanctuaire? Wellhausen le nie (2). Notons, cependant, que dans la dernière tradition que nous venons de rapporter, il n'est pas question d'al-'Uzzä, mais d'un simple culte de bétyles. Qu'il ait porté le nom de Ka'bat Ġaṭafân ne suppose pas nécessairement qu'il s'élevait sur leur territoire, d'autant plus que ce dernier pouvait avoir changé de frontières d'une époque à l'autre.

Il est loisible de penser que le sanctuaire de Ḥurâḍ qui servait d'étape aux pèlerins venant du Naǧd, était fréquenté par les Qurayšites avant qu'ils aient dominé la Mekke. Des luttes d'influence entre eux et les autres tribus honorant ce sanctuaire auraient été à l'origine du récit relatif à sa destruction par Zuhayr b. Ǧanâb. Après la réforme de Quṣayy, une main-mise totale des Qurayšites sur ce sanctuaire rival de la Ka'ba aurait été l'occasion de sa renovation et de sa consécration au culte d'al-'Uzzä, leur déesse favorite. Une alliance tribale avec les Sulaym, les plus proches voisins du sanctuaire, et d'autres tribus du Naǧd, aurait motivé une telle renovation. Par suite de cette alliance, les Sulaym auraient supplanté les Ġaṭafân dans la *sadâna* du sanctuaire.

C'est à Ḥurâḍ, auprès d'al-'Uzzä, que venaient clôturer les festivités du pèlerinage, les Qurayšites et les tribus du Naǧd, comme faisaient, auprès de Manât, les Aws et les Ḫazraǧ et, auprès

(1) T'A **4**, 109 *in medio*; *Aġ. loc. cit.*
(2) *Reste*[2], 37 sq.

d'al-Lât, les Ṯaqîf (1). D'où l'importance considérable prise par ce sanctuaire, situé sur le chemin de tous les pèlerins venant du centre, de l'Est et du Nord de l'Arabie en plus de ceux qui venaient du royaume laḫmide et de l'Est du royaume ġassânide; tous devaient prendre part à ces festivités et contribuer par leurs dons à la prospérité du sanctuaire.

Auprès des trois arbres sacrés, il y avait un oracle (2) qui devait attirer les pèlerins. Un *ġabġab* (3) recueillait le sang des innombrables victimes qui étaient offertes à la divinité (4) et un *ḥaram*, analogue à celui de la Kaʿba, l'entourait; on l'appelait Suqâm (5). Ainsi, le culte était organisé comme à la Kaʿba et, par suite de sa prospérité, le sanctuaire prit le nom d'al-ʿUzzä as-Saʿîda que l'on trouve dans un vers de Dirham b. Zayd al-Awsî (6). Dans cet étrange vers, il est question de « seigneur » (*rabb*) du sanctuaire d'al-ʿUzzä, mis en parallèle avec Allâh qui paraît y être considéré comme le seigneur du sanctuaire mekkois.

Au parallélisme avec la Kaʿba, il faut ajouter celui d'avec les deux autres divinités de la triade féminine arabe: D'abord, dans le célèbre passage coranique (**53**, 19-23), où al-ʿUzzä occupe la

---

(1) Cette donnée d'Azraqî, 80, attribuée à Ibn Isḥâq, est suspecte pour Wellhausen, *Reste*², 39, n. 1, alors qu'elle me paraît logiquement bien fondée.

(2) Ibn al-Kalbî, 12: وكانوا يسمعون فيه الصوت .

(3) Cf. *supra*, p. 39.

(4) Le Prophète lui-même lui aurait offert, avant sa vocation, une brebis de pelage tout blanc (Ibn al-Kalbî, 12): لقد اهديت للعزّى شاة عفراء وانا على دين قومي . Le père de Ḫâlid b. al-Walîd lui sacrifiait le meilleur de son troupeau et restait trois jours auprès d'elle (Azraqî, 81).

(5) Ibn al-Kalbî, 12; Yâqût, III, 100. Ce nom serait en rapport avec *as-sawqam*, arbre qui porte des fruits semblables aux figues, dures quand ils sont verts, jaunes et mous quand ils sont mûrs; ils sont très doux et dégagent une bonne odeur; on en fait des cadeaux (T'A **8**, 336).

(6) Ibn al-Kalbî, 13:

انّي وربّ العزّى السعيدة والله الذي دون بيته سَرِفُ

Faudrait-il voir, dans la divinité appelée, avec son sanctuaire, as-Saʿîda et adorée à Sindâd (cf. *supra*, p. 149 sq.), une réplique d'al-ʿUzzä? A elle seule, cette épithète ne peut permettre de déterminer la nature de la divinité qu'elle qualifie.

deuxième place après al-Lât et avant Manât; ce qui laisserait croire que la formule que les Qurayšites prononçaient, en accomplissant les processions rituelles, et dont ces versets sont vraisemblablement les échos, remonte à l'époque où al-Lât occupait encore la première place dans le panthéon arabe (1); ensuite, dans les formules de serment où al-Lât et al-'Uzzä étaient étroitement associées (2).

Qu'il y ait eu un rapport étroit entre les trois divinités, l'étude de leurs origines ne le démentirait pas; en effet, elles sont à bien des égards des épiphanies de la Vénus asiatique, laquelle est l'incarnation de la Ba'la sémitique. Cela a été démontré pour al-Lât et Manât (3) et nos documents l'attestent avec plus d'évidence pour al-'Uzzä.

Nous ne reprendrons pas dans le détail les données de la littérature syriaque, notamment le passage de l'*Hymne sur la destruction de la ville de Beth-Ḥur* en Mésopotamie d'Isaac d'Antioche (4), d'où se dégage clairement l'identité d'al-'Uzzä et de Vénus, appelées *kawkabtâ*, et où leur antique origine commune est marquée par le nom de Bêltî qui leur est donné (5).

Une confirmation de cette identité viendrait de la région du Sinaï, où le nom d'al-'Uzzä est mentionné, dans l'épigraphie, à côté de celui de Ḏû š-Šarä (6), et où l'Étoile du Matin était adorée par les Sarrasins, suivant les témoignages des auteurs ecclésiastiques grecs et latins (7) et notamment le pseudo - « Récit

(1) A moins que cette place ne soit commandée par le rythme de la formule (cf. Ibn al-Kalbî, 12; *supra*, p. 88):

واللات والعزّى ومناة الثالثة الاخرى فانّهنّ الغرانيق العلى وان شفاعتهنّ لترتجى

(2) Al-Munḏir de Ḥîra « jurait par al-Lât et al-'Uzzä » (*Aġ*. 2, 21); cf. Lammens, *Culte des bétyles*, 54.

(3) Cf. *supra*, pp. 118 sq. et 126.

(4) *Opera omnia*, éd. Bickell, I, 210 sqq.

(5) Cf. Wellhausen, *Reste*², 40 sqq.; W. R. Smith, *Kinship*, 282 sqq.; Ryckmans, *Les religions arabes préislamiques*, 15; comp. Bêltu, ap. Tallqvist, *Götterep.*, 276.

(6) Cf. Moritz, *Der Sinaikult in heidnischer Zeit*, *op. cit.*, 30.

(7) Wellhausen, *Reste*², 42.

de St. Nil », document originaire du Sinaï et datant des V-VIe siècles (1). Il nous paraît hors de doute qu'un rapport existe entre ce récit, quelque anecdotique qu'il soit, et les témoignages relatifs aux sacrifices humains qui auraient été offerts à Kawkabtâ, par « les sauvages Arabes », selon Isaac d'Antioche (2), et à al-'Uzzä, par al-Mundir b. Mâ' as-Samâ', roi de Ḥîra (505-554), selon l'historien byzantin Procope de Césarée (3), mort vers 562, et le Chroniqueur syriaque anonyme (4).

L'expansion du culte de Vénus chez les Arabes est un fait largement attesté par les auteurs syriaques et byzantins depuis le Ve siècle (5). La Pierre Noire de la Mekke, la Pierre Carrée de Pétra (6) et toute autre pierre sacrée étaient considérées comme d'origine céleste, par analogie avec l'aérolithe qu'Astarté, parcourant la terre, trouva, releva et consacra dans l'Ile Sainte de Tyr (7). Dans la légende musulmane relative à l'origine du temple de la Mekke, il est dit que la Pierre Noire fut apportée à Abraham, du prototype céleste de ce temple, par l'ange Gabriel représenté sous

(1) *Ibid.*; sur ce pseudépigraphe, cf. J. Henninger, *Ist der sogenannte Nilus-Bericht eine brauchbare religionsgeschichtliche Quelle?* in *Anthropos* 50/1955, 81-148; sur la date de ce document, cf. *ib.*, p. 94.

(2) I, 220; Wellhausen, *Reste*², 40.

(3) *De Bello Persico*, II, 28, 13.

(4) Texte ap. Land, *Anecdota Syriaca*, *op. cit.*, III, 247. Cf. Wellhausen, *Reste*², 40, 43, 115; J. Henninger, *Menschenopfer bei den Arabern*, 735 sqq.; *Ist der sogennante Nilus-Bericht eine brauchbare religionsgeschichtliche Quelle? op. cit.*, 100 sqq.; cf. *supra*, pp. 92 sqq. et 129 sqq.

(5) Le meilleur exposé des sources byzantines relatives au culte de Vénus chez les Arabes nous paraît être celui de Fr. Lenormant, *Sur le culte payen de la Kâabah*, 125 sqq. Les principales données de ce paragraphe en sont extraites.

(6) Appelée Χααβοῦ, par St. Épiphane, représentant la déesse vierge, mère de Dusarès (cf. J. H. Mordtmann, *Dusares bei Epiphanius*, in ZDMG 29/1875, 99-106, et G. Rosch, *Das syncretistische Weihnachtfest zu Petra*, *ib.* 38/1884, 643-54) et identifiée à al-Lât par W. R. Smith, *Kinship*, 292; comp. Sourdel, *Les cultes du Ḥaurân à l'époque romaine*, 69 sqq. Chez les Minéens, 'Aṯtar = Vénus est appelée Ḥagar (cf. W. Caskel, in *Le Antiche Divinità Semitiche*, 105).

(7) Sanchuniathon, ap. Philon de Byblos, éd. Orelli, Leipzig 1826, p. 34 sq. Sur ces traditions de Sanchuniathon, cf. C. Clemen, *Die phönizische Religion nach Philo von Byblos*, in MVAG 42/1938, Heft III, 77 p.

les traits d'une femme, selon la conception que se faisaient les Arabes préislamiques des êtres angéliques (1). Cette image mythique d'une femme ailée, tenant dans ses mains une pierre de forme ovale ou arrondie, est celle d'Astarté tenant l'aérolithe ou l'astre tombé du ciel sur des monnaies de Chypre (2).

Dans leur polémique contre l'Islam, les auteurs byzantins, ayant mal compris les premiers mots de la profession de foi monothéiste de cette religion (3), persistaient à croire que le culte de la Ka'ba n'a pas cessé d'être idolâtrique et que les Musulmans vénéraient toujours, à l'instar des Arabes préislamiques, Vénus représentée par la Pierre Noire. Cette impression de continuité qui n'est pratiquement fondée sur aucun argument solide, peut, toutefois, être valable en considérant les quelques indices pré et postislamiques rendant vraisemblable l'existence d'un culte de Vénus à la Ka'ba. Ces indices sont: la colombe en bois de palmier(4) qui était suspendue au plafond du sanctuaire mekkois et qui fut mise en pièces par le Prophète lors de la conquête de la ville, les colombes vivantes du *ḥaram* et les gazelles en or trouvées par 'Abd al-Muṭṭalib dans le puits de Zamzam (5), étant entendu que la colombe, aussi bien que la gazelle étaient les symboles d'Astarté(6); l'interdiction de manger de la viande de porc semble également avoir été en rapport avec le culte d'Astarté; cet animal était sacré pour les Syriens, selon Lucien de Samosate (7), et voué spéciale-

---

(1) Cf. *Cor.* **37**, 149 sqq.

(2) Cf. réf. ap. LENORMANT, *op. cit.*, 141.

(3) La formule *Allâh*[u] *akbar* devient 'Αλλᾶ οὐὰ (la voyelle *u* devient la conjonction *w*[a] en s'assimilant avec *akbar*) κουβάρ (var. Χαβάρ, Χαβέρ) et est expliquée par ὅ ἐστιν ὁ Θεὸς καὶ 'Αφροδίτη (cf. réf. ap. LENORMANT, *loc. cit.*).

(4) *Ḥamâma min 'îdân* (cf. IBN HIŠÂM, 821, l. 2 et *supra*, p. 107, n. 2). *'Îdân* est un collectif désignant les longs et vieux palmieurs (T'A **2**, 442).

(5) Cf. *supra*, p. 40. MAS'ÛDÎ parle d'une gazelle en or volée à la Ka'ba lorsque cette dernière fut détruite par suite d'une pluie torrentielle (IV, 126).

(6) Cf. W. R. SMITH, *Kinship*, 196 sq., 210, 221 sq.; ID., *The religion of the Semites*, 219, 294, 325. L'antilope était l'animal sacré de 'Aṯtar en Arabie du Sud (cf. GROHMANN, *Göttersymbole*, 64-5).

(7) *Dea syria*, 54.

ment à Astarté, selon Antiphane (1); le choix du Vendredi, *Veneris dies*, comme jour sacré, paraît émaner du souci de maintenir avec la Pierre Noire, intégrée dans le culte nouveau, l'antique calendrier du sanctuaire (2). Enfin, Vénus est l'astre de l'Islam; « elle est le guide des Arabes et c'est sous son signe et sous celui de Jupiter qu'est née la loi de l'Islam » (3).

A ces indices couramment invoqués à propos du culte de Vénus chez les Arabes, ajoutons-en un nouveau qui nous semble décisif: Zuhayr b. Ǧanâb b. Hubal, « appelé *al-kâhin* pour la justesse de ses opinions » (4), qui fut le destructeur de la Ka'ba des Ġaṭafân, à la place de laquelle les Qurayšites ont instauré le culte d'al-'Uzzä (5), aurait dit, s'adressant aux Ġaṭafân et parlant de la Ka'ba: « Ce n'est que grâce à nous (les Quḍâ'a) que vous êtes (enfin) retournés vers une v i e r g e dont le signe est la pudeur » (6).

---

(1) Ap. ATHÉNÉE, III, 49; cf. W. R. SMITH, *The religion of the Semites*, 290 sq.; comp. *Lév.* **11**, 7; *Dt.* **14**, 8, où l'interdiction de manger du porc repose sur un principe qui n'est pas appliqué en Arabie, à savoir: « Tout animal qui a la corne divisée et le pied fourchu, et qui rumine, vous le mangerez »; le porc, ne ruminant pas, « sera impur pour vous ».

(2) Le nom arabo-musulman du vendredi est *al-ǧumu'a* (*Cor.* **62**, 9) ou *al-ǧum'a* (dialecte des Banû 'Aqîl) ou *al-ǧam'a* (dialecte des Banû Tamîm), litt. « (jour de) la réunion (pour la prière) »; de nos jours, ce nom désigne « le sixième jour de la semaine » et « la semaine » tout entière. Dans la Ǧâhiliyya, ce jour s'appelait *al-'arûba*, du syriaque *'arûbtô*, dont l'arabe *ǧumu'a* peut être la traduction; car' *arûbô* désigne *al-ǧam'*, « la foule ». Selon Ṯa'lab, c'est à Ka'b b. Lu'ayy, huitième chaînon dans la généalogie du Prophète à partir du père de ce dernier que l'on impute cette substitution; le même Ṯa'lab fait remonter l'institution de la *ǧumu'a*, comme « jour de réunion », à Quṣayy dont Ka'b b. Lu'ayy était l'arrière-grand-père (cité in T'A **5**, 301 sq. *in fine*). Noter le qualificatif de *muǧammi'*, donné à Quṣayy (IBN HIŠÂM, 80). Faut-il y voir une simple traduction du syriaque ou convient-il de le rapprocher de *ǧum'*, « femme vierge, intacte, non déflorée » (T'A *loc. cit. in medio*) qui s'appliquerait, en l'occurrence, à Vénus?

(3) YÂQÛT, I, 883: الزهرة دليلة العرب وبها مع المشتري قامت شريعة الاسلام فاقتضى حكم طالعها ان لا يخرج من حكم اللسان العربي.

(4) Cf. *La divination arabe*, 102, n. 5.

(5) Cf. *supra*, p. 166.

(6) *Aġ.* **21**, 95, l. 1; ABÛLFEDA, *Historia anteislamica*, éd. Fleischer, Leipzig 1831, 136:

Par ailleurs, la Ka'ba est nommée *bunayya*, « jeune fille, fillette » (1), par al-Barâ' b. Ma'rûr, l'un des chefs des Anṣârs, ayant fait partie de la délégation envoyée par ces derniers au Prophète, lors de la seconde rencontre de 'Aqaba. Au cours du voyage, il refusa de prier la face tournée vers Jérusalem, comme faisaient ses compagnons, suivant en cela l'exemple du Prophète, ne voulant pas, dit-il, « tourner le dos à cette fillette » (2). Ce nom, incompris par les lexicographes qui lisent *baniyya*, dans le sens de *mabnä*, « construction, monument » (3), est employé fréquemment dans une formule de serment (4). Ce qui confère une certaine probabilité à notre interprétation, c'est que les trois épiphanies de Vénus, à savoir al-Lât, al-'Uzzä et Manât, étaient appelées *banât Allâh* (5), qu'al-Lât et Manât sont dites « les deux filles » d'al-'Uzzä qui prédominait alors (6) et le nom de « vierge » donné à la Ka'ba par Zuhayr b. Ğanâb, comme nous venons de le voir (7).

ولولا الفضل منّا ما رجعتم   الى عذراء سيمتها (var. شيمتها) الحياء

Si l'on donne à *ḥayâ'* son sens d'« abondance, pluie », et à *sîma* le sens astrologique qu'a son équivalent grec σῆμα, lequel désigne les signes célestes émanant des constellations ou des étoiles et présageant les changements des saisons et de la température, le second hémistiche prendra le sens de: « vers une vierge dont le privilège est de donner l'abondance (ou la pluie) ». A propos de '*aḏrâ'*, « vierge », comp. l'épithète *btlt* donnée à Ugarit à 'Anat, autre forme de la Ba'la; comp. aussi Th. Nöldeke, ap. Fr. Cumont, *Les religions orientales*[4], Paris 1924, 269: *mr'a 'alma* (cf. *Le Antiche Divinità Semitiche*, 80 et 131 sqq.).

(1) Il s'agit vraisemblablement d'un diminutif d'affection (*taḥabbub*).

(2) Cf. Ibn Hišâm, 294 sq.; Ṭabarî, I[3], 1217: رأيت ان لا ادع هذه البنيّة منّي بظهر – يعني الكعبة – وان اصلّي اليها .

(3) T'A **10**, 47, l. 1 sq.

(4) لا وربّ هذه البَنِيّة ; comparée à ربّ العزّى السعيدة (*supra*, p. 167, n. 6), cette formule ne surprend pas; ce qui fait difficulté, c'est l'expression بَنِيّة ابراهيم ; mais, là, le terme avait déjà perdu son sens primitif.

(5) Ibn al-Kalbî, 12.

(6) *Supra*, p. 118, n. 4.

(7) Cf. également la possibilité d'un sens analogue dans *al-ğumu'a* (*supra*, p. 171, n. 2). Le mot *banât* désigne des statuettes, des « poupées », disons-nous, avec lesquelles jouent les fillettes; 'Â'iša disait: كنت العب مع الجواري بالبنات (T'A **10**, 48, l. 7 *ab fine*).

A tout cela vient s'ajouter une image qui ne saurait être dissociée des multiples avatars de Vénus: Quand Ḫâlid b. al-Walîd fut envoyé par le Prophète, l'année de la prise de la Mekke, pour détruire le sanctuaire d'al-'Uzzä et abattre les trois arbres sacrés (1), « une femme abyssine aux cheveux ébouriffés, posant les mains sur l'épaule et grinçant des dents » (2), apparut devant lui, alors qu'il s'apprêtait à couper le troisième arbre. « D'un coup, Ḫâlid lui fendit la tête et la voilà transformée en un morceau de charbon (*ḥumama*) ; puis, il abattit l'arbre et tua Dubayya, son *sâdin* ». Ayant entendu son récit, le Prophète dit: « C'était al-'Uzzä! Après elle, il n'y a plus de 'Uzzä pour les Arabes; certes, elle ne sera plus adorée après ce jour! »

Tel quel, ce récit peut avoir été influencé par la conception chrétienne, alors courante, représentant le démon qui s'identifie souvent avec d'anciennes divinités païennes (3), sous une forme

---

(1) Comp. IBN HIŠÂM, 839, où il n'est pas question d'arbres ni de femme et où il est dit (p. 918 sq.) que le Prophète défendit que l'on coupât les grands arbres et que l'on chassât les animaux du *ḥaram* de Waǧǧ (= Ṭâ'if: cf. YÂQÛT, IV, 904).

(2) IBN AL-KALBÎ, 16: فاذا هو بحبشيّة نافشة شعرها واضعة يديها على عاتقها تصرف بانيابها. A la place de *ḥabašiyya*, « abyssine », YÂQÛT, III, 666, a *ḫannâsa*. Ce nom d'unité de *ḫunnas* (*Cor.* **81**, 15) qui désigne particulièrement les cinq planètes, pourrait s'appliquer à Vénus. D'autre part, *ḫannâs* signifie « Satan, diable », litt. « celui qui s'esquive sans bruit » (*Cor.* **114**, 4; T'A **4**, 142). Comp. ṬABARÎ, I³, 1648, où il n'est pas question d'arbres: ... فهدم بيته وكسر الصنم فخرجت عليه امرأة عريانة مولولة فقتلها... (T'A **4**, 56, l. 17, a *zinǧiyya*). F. STUMMER, *Bemerkungen zum Götzenbuch des Ibn al-Kalbî*, in ZDMG 98/1944, 379-80, démontra l'origine chrétienne de cette donnée, en se référant aux matériaux réunis à ce sujet par DÖLGER, *Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze*, Münster 1918, pp. 54-57. Relevons-en ce texte des *Actes de Pierre* **22**, décrivant un démon femelle (= ancienne divinité païenne) en ces termes: « Ethiopissimam, neque Aegyptiam sed totam nigram » (cité ap. DÖLGER, *op. cit.*, 55; STUMMER, *loc. cit.*, 380), où apparaissent les deux mots que traduisent *ḥabašiyya* et *zinǧiyya*. A noter qu'al-'Uzzä est appelée *šayṭâna* (IBN AL-KALBÎ, 15 *in fine*); de même, parlant d'al-Lât, YÂQÛT, IV, 338, dit: وكان فيه وفي العزّى شيطانان يكلّمان الناس.

(3) Cf. déjà le *Cantique de Moïse* dans *Dt.* **32**, 17, où il s'agit de divinités mineures (*šedîm*, rendu dans les LXX par δαίμονες) auxquelles les Israélites infidèles sacrifiaient. Comp. *Ps.* **106**, 37, où les *šedîm* sont les idoles des Cananéens.

noire et plus précisément sous la silhouette d'un éthiopien (1). Mais il nous paraît certain que la source de cette image est à chercher dans le paganisme hellénistique où, à l'avènement du Christianisme, l'Artémis d'Éphèse jouissait d'une emprise totale sur l'âme populaire tout au long des rives de la Méditerranée. Or l'idole primitive (ξόανον) de cette déesse de la fécondité des animaux et des plantes, de conception plus asiatique qu'hellénistique, aurait été un cylindre de bois noir descendu du ciel. Cette origine stellaire par laquelle s'explique la couleur noire de l'Artémis aux multiples seins (πολύμαστος) et au manteau (ἐπενδύτης) polychrome orné d'attributs symboliques pris aux règnes animal et végétal (2), la mettent en rapport avec la Ba'la sémitique, son prototype primitif, par l'intermédiaire de l'Astarté et de l'Aphrodite de l'Orient hellénisé et syncrétiste (3).

En effet, certaines de ses caractéristiques se retrouvent à l'état rudimentaire dans les religions arabes. Citons, d'abord, l'existence de plusieurs idoles noires qui tirent leurs noms de cette même couleur (4); ensuite, les faux seins oviformes qui en ornent le torse,

---

(1) On trouve des expressions telles que δαίμων τις μέλας (Théodoret, *Hist. de l'Eglise*, éd. L. Parmentier, Leipzig 1911, 319, l. 11 sqq.), νοητὸς Αἰθίοψ ou βασιλεὺς Αἰθίοψ (Origène, Περὶ εὐχῆς, 27, 12), μαύρον ὡς ἡ ἀσβόλη (*Passio Bartholomaei = Acta app. apocr.* II, 1/1892, p. 146); cf. *supra*, p. 173, n. 2. Ces références se trouvent ap. F. Dölger et F. Stummer, *locis citatis*.

(2) Tous ces éléments sur Artémis sont pris à l'article d'Antonio Frova, *La statuta di Artemide Efesia a « Caesarea Maritima »*, in *Bolletino d'Arte* 47/1962, 305-13; cf., en particulier, p. 308 sqq. Toutes les statues d'Artémis ne sont pas noires; il s'agit de celle trouvée dans l'*Artémision* et qui se trouve actuellement au musée de Smyrne (sur les diverses statues d'Artémis d'Éphèse, cf. H. Thiersch, *Artemis Ephesia eine archaeologische Untersuchung : I. Katalog der erhaltenen Denkmäler*, in *Abhandlungen der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*, Philol.-hist. Kl. III, 12, Berlin 1935; sur les exemplaires trouvés après cette date, cf. réf. ap. A. Frova, *loc. cit.*, 313, n. 2.

(3) A Ḥarrân, Vénus était appelée al-Maḥmiyya, déformation probable de l'araméen Šîḥ^{e}mtâ, « la noire » (cf. Chwolson, *Die Ssabier und der Ssabismus*, *op. cit.*, II, 237). A Corinthe, il y avait, selon le témoignage de Pausanias, II, 44, une Aphrodite noire. Sur les rapports entre Artémis et Aphrodite, cf. réf. ap. A. Frova, *loc. cit.*

(4) Cf. *supra*, pp. 46 (Asḥam et Aswad), 84 (tête noire d'al-Ǧalsad), 131 (Muḥarraq).

sont vraisemblablement des œufs d'autruche, symbolisant la fertilité (1). C'est à ce titre qu'ils étaient offerts à la Ba'la adorée dans l'arbre sacré de Ḏât Anwâṭ (2); enfin, les Heures et les Signes du Zodiaque qui en décorent la poitrine, montrent qu'on attendait d'elle de régler le cours des astres et de présider au retour des saisons; or un tel sens peut être donné au second hémistiche du vers attribué à Zuhayr b. Ǧanâb, cité ci-dessus (3) se rapportant à la Pierre Noire.

En outre, nous trouvons dans al-Azraqî (p. 77), à propos d'Isâf et Nâ'ila, dans lesquels Fr. Lenormant voyait Adonis et Astarté (4), la même image qui servit à décrire l'apparition d'al-'Uzzä le jour de sa destruction: Quand ces idoles furent brisées, le jour de la conquête de la Mekke, « de l'une d'entre elles sortit une femme noire, les cheveux grisonnants, se déchirant la figure, nue, les cheveux ébouriffés et vociférant des malédictions. Ayant appris cela, le Prophète dit: « C'était Nâ'ila; elle a désespéré d'être à jamais adorée dans votre pays! »

S'agit-il d'une adaptation du récit relatif à la destruction d'al-'Uzzä, ou bien pourrait-on en conclure à l'identité de Nâ'ila qui, comme nous l'avons vu précédemment (5), présente toutes les caractéristiques primitives de la Ba'la, et d'al-'Uzzä qui ne serait autre chose que le rajeunissement de cette dernière? Le caractère tardif du récit d'al-Azraqî serait en faveur de la première alternative; mais, en matière de traditions religieuses populaires, devrait-on toujours s'arrêter à des considérations d'ordre littéraire?

---

(1) Cf. A. Wotschitzky, in *Archaeology* 14/1961, p. 211.

(2) Cf. *supra*, p. 58.

(3) P. 171, n. 6.

(4) *Op. cit.*, 255 sqq. et *passim:* Dans Nâ'ila, Vénus se présente sous sa face de déesse de la fécondité (259). La légende d'Isâf et Nâ'ila ne représente que la première partie du drame d'Adonis, la mort; la seconde partie se trouve dans le rituel si important et fondamental de 'Arafa, rituel qui remonte loin dans le paganisme arabe (306); c'est là qu'est située, par la tradition musulmane, la rencontre d'Ève et d'Adam, c'est-à-dire d'Astarté et d'Adonis ressuscité.

(5) Cf. *supra*, p. 1C3 sqq.

Partant des diverses données relatives à al-ʿUzzä, comme de celles relatives à al-Lât et à Manât, nous pouvons formuler l'hypothèse suivante: Si la triade féminine arabe présente des similitudes frappantes avec les trois faces de Vénus divinisée, c'est que chacune des trois correspond, *grosso modo* et non sans confusion, à l'une des faces de cette divinité incarnant la Baʿla sémitique. En effet, à l'Étoile du Soir, guide des nomades et des caravaniers et leur déesse favorite, dont le culte se développa, à l'époque primitive, sous la forme de l'Ašêrâh canaanéenne (1) adorée dans les arbres sacrés, correspondrait al-ʿUzzä, titre le plus élevé de la déesse et non loin de la « mère des dieux »(2). C'est la Terre-Mère, analogue à Déméter, commandant la fécondité et les phénomènes de la génération.

A l'Étoile du Matin, présidant au changement des saisons et dispensatrice de la pluie et de la fertilité — aspect complémentaire du premier et inséparable de lui —, dont le culte s'est primitivement fixé dans les pierres sacrées, pierres noires, d'abord, ou aérolithes, dont les prérogatives furent prêtées par la suite aux pierres blanches, pour multiplier les représentations de la divinité, correspondrait al-Lât, confondue avec al-ʿUzzä, par suite de la complémentarité des deux aspects. Le caractère spécifiquement uranique de cette deuxième face de Vénus s'est attaché particulièrement à Aphrodite, reine du ciel, représentant la fertilité du printemps, par rapport à la période de fécondation de l'hiver, patronnée par l'Ašêrâh qui occupe ici le rôle dévolu dans la mythologie grecque à Perséphone, fille de Déméter et de Zeus et reine des enfers (3). Nâ'ila semble être à la Mekke la représentation la

---

(1) Sur l'Ašêrah, cf. citations bibliques ap. GES.-BUHL, 75; L. H. VINCENT, *Canaan d'après l'exploration récente*, Paris 1907 (*Études Bibliques*), p. 131 sqq., 144 sq.; ID., *Le Baʿal canaanéen de Beisan et sa parèdre*, in RB 37/1928, pp. 512-43.

(2) Cf. W. R. SMITH, *Kinship*, 295.

(3) De complémentaires, ces deux aspects sont devenus progressivement opposés dans le monde gréco-romain. Cf. ces vers attribués à PLAUTE (*Mercator*, acte IV) par FR. LENORMANT, *op. cit.*, 244, n. 2, qui résument cet antagonisme:
« Diva Astarte, hominum deorumque vis, vita, salus rursus eadem quae es

plus primitive de cette deuxième face de Vénus, tandis qu'al-Ḫalaṣa de la dépression mekkoise, si tant est qu'elle soit différente de Dû l-Ḫalaṣa, et Ḏât Anwâṭ (1) seraient celles de la première face.

Enfin, à la Tyché-Astarté ou Fortune (2), issue des spéculations astrologiques sur les effets fastes ou néfastes de chacune des deux premières faces, correspondent indubitablement Manât, déesse universelle du sort, et les Gads des cités (τύχη πόλεως), qui jouirent d'une vaste expansion en territoires hellénisés.

Ainsi, conformément à l'opinion qui se dégage des écrits syriaques et byzantins, touchant le paganisme arabe, le culte de Vénus prédominait en Arabie centrale. L'apparition dans le culte mekkois d'éléments primitifs ayant pu être à la base de la mythologie canaanéenne, qui s'est épanouie sur la terre de Palestine et sur les côtes de Phénicie, laisserait croire que les prédécesseurs d'Israël en terre de Canaan et ceux d'entre eux qui poussèrent plus au Nord, occupant les côtes occidentales de la Méditerranée, avaient fait halte dans la vallée mekkoise, dont le souvenir de la fertilité, dans la haute antiquité, est parvenue jusqu'aux chroniques musulmanes (3). En quittant, sans but précis, les basses plaines de la Mésopotamie, berceau primitif de la race sémitique, ils auraient évolué le long des côtes méridionales et occidentales de la presqu'île arabique; mais, étant parvenus à la large plaine côtière longeant la mer Rouge, à laquelle ils auraient donné le nom de Tihâma, nom dont le sens contient l'idée de corruption et de mauvaise odeur, résultant de sa basse situation et de la chaleur excessive du climat, accompagnée de pluies chaudes et malsaines (4), ils auraient suivi

---

« Pernicies, mors, interitus ». Nous n'avons pas réussi à les trouver dans l'éd. d'A. Ernout, Paris 1956 (*coll. des Universités de France*), IV, 93 sqq.; comp. acte V, scène II, v. 1 sqq. (p. 146) = acte III, scène IV, vv. 13-14 (p. 131).

(1) Pour al-Ḫalaṣa, cf. *supra*, p. 67, et pour Ḏât Anwâṭ, p. 58.

(2) Cf. *supra*, pp. 83 sq., 124 sqq.

(3) Cf. *infra*, p. 219, n. 2.

(4) La racine *t h m* donna l'accadien Tiamât, monstre marin représentant l'Océan dans la légende babylonienne de la création; dans la Bible, le Tehôm représente l'eau primitive, le chaos, l'océan, surtout celui sur lequel la terre est

la route côtoyant le bord intérieur de la chaîne de montagnes parallèle à la mer Rouge et conduisant encore de nos jours de Ṣan'â' à la Mekke et de là, par Médine, vers la Palestine et la Syrie.

Rien de plus durable que les idées religieuses attachées à un sanctuaire dont les servants se les transmettent de génération en génération. La Mekke se prévaut d'avoir été de tout temps une ville franche et de n'avoir jamais subi le joug de l'étranger (1). En accordant foi à une telle donnée que rien ne confirme ni n'infirme, on peut supposer que les traditions religieuses primitives du sanctuaire ont pu se maintenir sans interruption, mais elles ont certainement subi au cours des âges, des altérations, dues, d'une part, à l'oubli de leurs véritables significations et, d'autre part, à l'adjonction de nouveaux éléments cultuels disparates qui accentuent l'incohérence des rites et multiplient les divinités.

Quant à la prédominance en Arabie du culte de Vénus, incarnant la Ba'la sémitique, elle s'expliquerait par l'absence, dans la société nomade, d'un culte épanoui rendu aux grandes divinités des sociétés sédentaires, lesquelles conçoivent le panthéon à l'image de la monarchie qui les régit. De cette constatation découle, à notre avis, le bien-fondé de la thèse de D. Nielsen sur la trinité sémitique, constituée par la Lune et le Soleil, respectivement comme père et mère, et les étoiles et les êtres vivants, comme leurs enfants. Très tôt, Vénus, la plus grande des étoiles, considérée comme le fils aîné, forma la troisième personne de la trinité (2). Mais, si cette

---

censée reposer et d'où surgissent toutes les eaux terrestres; il s'applique également aux grandes eaux, aux déluges, et désigne les profondeurs et les abîmes de la mer (cf. réf. ap. GES.-BUHL, 871). Il nous est loisible de penser que le *barzaḫ* séparant les eaux douces des eaux amères dans *Cor.* **25**, 53 (comp. 55, 19-20) est le souvenir d'une mythologie antique relative au *Ḥiǧâz* séparant le Naǧd, aux eaux douces et au climat sain, de la Tihâma, aux eaux amères et au climat malsain.

(1) Cf. *infra*, p. 225.

(2) Cf. *Der Dreieinige Gott*, I, 231 sqq.; ID., *Ras Šamra Mythologie und Biblische Theologie*, pp. 6, 37 sqq.

conception se vérifie dans les religions des sédentaires, elle reste voilée dans celles des nomades, où à l'anarchie sociale correspond une anarchie religieuse et où Vénus, comme guide des pasteurs et des caravaniers, est conçue à l'image du *sayyid*, guide de la tribu, cumulant initialement les fonctions magiques et sacerdotales, principalement celle de faiseur de pluie.

Par ailleurs, la source de cette prédominance est à chercher dans la piété populaire, laquelle, à toutes les époques, fait preuve d'une ferveur particulière dans les cultes des divinités féminines. Est-ce un héritage d'un âge matriarcal révolu ou simplement une conséquence du fait que les femmes ont toujours été les principales génératrices du sentiment religieux et les plus soumises aux exigences des divinités ? L'exaltation du dieu unique, dans la réforme mosaïque comme dans la prédication coranique, et le rôle marginal imparti aux femmes dans ces deux religions incitent à penser à une victoire du Baʿl sur la Baʿla dont le culte tendait toujours à se substituer au sien.

Au point où nous sommes, il est nécessaire de souligner, telle que nous l'entendons, la promotion du Baʿl et de la Baʿla au premier rang dans les milieux agricoles, y compris les activités relatives à l'élevage du bétail et à la recherche des gras pâturages. Ces divinités occupaient, en effet, une place secondaire, théologiquement sinon effectivement, dans les sociétés hiérarchisées et monarchiques. C'est ainsi que, dans le panthéon primitif d'Ugarit, le Baʿl est le fils d'El ou de Dagan (1); et la Baʿla est ʿAnat, à la fois épouse

---

(1) Dagan, d'origine mésopotamienne, est venu, avec une nouvelle vague d'immigrants sémitiques ou, plus tard, avec les conquérants mésopotamiens, succéder au vieux et lointain El et redonner au pouvoir suprême une nouvelle vigueur (comp. F. J. MONTALBANO, *Canaanite Dagon : origin, nature*, in *Catholic Quarterly* 13/1951, pp. 381-97, s'opposant à DHORME, *Les avatars du dieu Dagon*, in *Recueil*, 746, pour lequel « Dagan est un mot spécifiquement ouest-sémitique ou amorrhéen »; sur les deux opinions, cf. M. J. DAHOOD, in *Le Antiche Divinità Semitiche*, 78 sqq.; c'est à cette étude que sont empruntés, dans notre texte, tous les éléments relatifs à la mythologie d'Ugarit).

et sœur du Ba'l (1). Il ne pouvait en être autrement (2), puisque tous les dieux avaient pour mère Ašêrâh (*aṯrt*), épouse d'El, « créatrice des dieux » (*qnyt ilm*), lesquels sont appelés « les sept fils d'Ašêrâh » (*šab'm bn aṯrt*), nom qui marque, qu'on le veuille ou non, leur origine stellaire (3). Dieu jeune et vigoureux, le Ba'l rendait jalouse sa mère qui le renia et se réjouit de la nouvelle de sa mort, assassiné par Môt. Ce dieu martyr, ressuscité par sa sœur qui le vengea en taillant en pièces son assassin et en dispersant ses restes dans les champs (comp. II *Rois* **23**, 4, 6, 12 sqq.), devint le favori du petit peuple opprimé et exploité par la classe dirigeante. Prohibé dans la cité royale, son culte se replie dans les campagnes ou entre dans la clandestinité; il réapparaîtra dans la cité chaque fois que le pouvoir monarchique s'affaiblira et que le pouvoir du peuple s'affermira, jusqu'au jour où, la « bourgeoisie » commerçante de Canaan étant devenue puissante, il dominera tous les hauts lieux et éclipsera les divinités du panthéon officiel. Son nom

---

(1) Pour marquer la désapprobation du mariage avec la sœur, on l'appelait *btlt 'nt*, « la vierge 'Anat », deux termes qui s'opposent; car, ' *n t* signifie « commettre l'adultère, se livrer à la fornication ». Comp. le cas de Caïn (?), celui d'Abraham et de Sara, sa demi-sœur (*Gen.* **20**, 12) et l'inceste d'Amnon avec sa demi-sœur Thamar (II *Sam.* **13**, 1 sqq.; cf. v. 13). En Égypte, le mariage avec la sœur était permis et même courant à certaines époques (cf. ERMAN-RANKE, *Ägypt und ägyptischen Leben*[2] (1923), p. 180 sq. Il était strictement défendu en Israël: cf. *Lév.* **18**, 6 sqq.; **20**, 11 sqq.; *Dt.* **27**, 20 sqq.

(2) A moins de supposer que Ba'l qui s'identifie, à Ugarit, avec Hadad, ait été étranger, venant d'un autre groupement sémitique, ayant quitté le berceau mésopotamien, pour la Syrie, en suivant une voie différente et eût, en conséquence, une évolution différente; il s'agit, en l'occurrence, des Araméens, voisins redoutés d'Ugarit. Cela expliquerait le fait que Ba'l est dit ne pas être le fils d'Ašêrâh, ainsi que son mariage avec 'Anat. A noter que le fils préféré d'Ašêrâh est 'Aṯtar, opposé à Ba'l.

(3) Comp. les Šibi (Si-bi) du panthéon mésopotamien que BOTTÉRO, *ibid.*, 48 sq., identifie aux Pléiades. Ainsi, la composition primitive du panthéon sémitique serait la suivante: Père (ou Roi) = Soleil; Mère (ou Reine) = Lune; enfants = les sept planètes. Que les noms sémitiques désignant le soleil soient fém. et que ceux désignant la lune soient masc., cela me paraît sans importance. Cette hiérarchie repose essentiellement sur le principe de vie, représenté par le soleil, et sur celui de fécondité, représenté par la lune.

de Ba'l, « homme, époux, seigneur » (1), allie la transcendance (sémitique) à l'immanence (grecque). Désormais, les portes du panthéon céleste seront ouvertes à l'homme divinisé et l'idée d'immortalité devient concevable. Dès lors, le mythe du Ba'l martyr aura pour acteurs des hommes divinisés; ils s'appelleront Tammûz, Osiris, Adonis, Abel, Hubal... Mais les grandes réformes monothéistes remettront en cause cette victoire: El triomphera, dans Yahwé, et du Ba'l usurpateur et de l'Ašêrâh, principale cause du martyr du « fils » et, partant, de sa popularité; le Christianisme, lui, réalisera la réconciliation du Père, de la Mère (2) et du Fils, tout en sauvegardant le principe de l'« humanité divinisée », conquis par ce dernier; mais l'Islam, né sur la terre qui était restée jusque-là le dernier bastion du culte du Ba'l et de la Ba'la, fut une réforme à plus d'un titre semblable à celle que fut, dix-huit siècles auparavant, la réforme mosaïque, revenant catégoriquement sur les concessions que le Père fait au Fils et à la Mère dans le Christianisme et affirmant la monarchie absolue et éternelle d'Allâh.

Que l'on veuille nous excuser d'avoir schématisé à l'extrême cette esquisse de l'histoire si riche, si fluctueuse et si pleine

---

(1) Si l'étymologie de *b ' l* reste sobre (comme tous les termes empruntés à une langue étrangère, dirait-on!), celle de son exact correspondant araméen est éloquente. En effet, *mârâ* (syr. occ. *môrô*) provenant d'une racine intensive *m h r* (racine primitive *hy/wr*), selon l'acc. *m h r* qui donna *mâru*, « fils », et *ma'âru*, « envoyé », l'héb. et l'ar. *m h r*, contenant tous les deux l'idée d'agilité et d'habileté que l'on retrouve à Ugarit dans le titre *kṯr w ḫss*, « adroit et rusé » (cf. DAHOOD, *loc. cit.*, 81), donné à Kawṯar, père d'Adonis (cf. *supra*, p. 159), contient les idées essentielles du mythe de Ba'l: C'est le « fils », « messager » de son père, songeant à supplanter ce dernier, par l'« adresse » et la « ruse ». Il est jeune et fort (cf. acc. *mûru*, « jeune », ar. *mar'* et *murûwwa*, rendant l'idée de « virilité », et *muhr*, « poulain »). Cet antique équivalent araméen du Ba'l est conservé dans les noms propres Mahar-Ba'l (= Μαρβαλος) et Ba'l-Mahar (cf. GES.-BUHL, 403). Le Térébinthe de Môrêh (*Gen.* **12**, 6; comp. *Dt.* ,**11** 30), *êlôn môreh*, que l'on traduit par « Chêne du maître ou de l'oracle » (cf. DHORME, *La religion des Hébreux nomades*, 128 sq.), serait en rapport avec *mârâ*, comme titre du Ba'l.

(2) C'est-à-dire le Saint-Esprit qui « se mouvait au-dessus des eaux » du chaos primitif (*Gen.* **1**, 2), à l'instar d'Ašêrâh, la mère, appelée, dans la mythologie d'Ugarit, *aṯrt ym*, « Ašêrâh (qui plane au-dessus) de la mer ».

d'embûches, du Ba'l et de la Ba'la. Il n'est pas question d'apporter à chaque détail qui la compose, les preuves et les références justificatives qu'il requiert ; car cela déborde de loin notre sujet (1). Ce schéma n'a pour but que de servir de cadre aux fréquents retours au Ba'l et à la Ba'la dans ce chapitre. Bien que nominalement absents du panthéon de l'Arabie centrale, le Ba'l et surtout la Ba'la y sont partout présents, sous les espèces des aérolithes et leurs succédanés, des *anṣâb*, des autels de sacrifices, des arbres sacrés, des statues rudimentaires d'importation tardive et de toutes sortes de bétyles propres aux sociétés nomades et semi-nomades. L'apport des civilisations sédentaires étoffe et enrichit les cultes et rites des nomades, mais introduit en même temps la confusion et accroît les difficultés que rencontre l'historien des religions, enclin, de par sa formation et les buts qu'il se propose, à chercher des relations et des influences et à établir des comparaisons et des similitudes. Vu le caractère fragmentaire, composite et tardif de la documentation dont il dispose, l'historien des religions arabes, plus que tout autre, se heurte à des obstacles infranchissables ; il lui faut souvent se fier à la conjecture et à une logique moins contraignante que subjective, pour enjamber les siècles et en projeter la vie et les idées sur un écran couvert de leurs poussières.

WADD. « C'était une statue d'homme dont la taille était des plus grandes (2) ; on y avait sculpté (3) deux vêtements (*ḥullatân*),

---

(1) C'est parce que le culte d'al-'Uzzâ fut le point culminant du paganisme arabe au Ḥiǧâz et que, par réaction, il suscita la réforme monothéiste arabe, que ces considérations de caractère général ont été annexées au paragraphe qui la concerne.

(2) كاعظم ما يكون من الرجال ; cf. IBN AL-KALBÎ, 35 ; YÂQÛT, IV, 913.

(3) Le verbe *ḏabara*, employé ici, est considéré par les lexicographes comme d'« origine yéménite » (T'A 3, 229, l. *ab fine* ; 230, l. 6) ; il signifie « écrire (surtout sur des feuilles de palmier), lire pour soi-même sans prononcer les mots » (comp. l'héb. *d b r*). Cela permet de supposer que la statue de Wadd était ornée (*jusû mudabbar* = *munamnam* : T'A 3, 230, l. 5) d'écritures ; YÂQÛT, *loc. cit.*, l. 14, a ذُبِر عليه اي نُقِشَ .

l'un enveloppant la statue (1), l'autre suspendu aux épaules (2). Il était ceint d'une épée et portait un arc sur l'épaule; il tenait entre les mains une courte lance (*ḥarba*), surmontée d'un étendard (3), et un carquois contenant des flèches » (4).

Cette description fut faite au père d'Ibn al-Kalbî par Mâlik b. Ḥâriṯa al-Aǧdârî qui affirme avoir vu la statue de Wadd avant sa destruction par Ḫâlid b. al-Walîd; « car, dit-il, mon père m'envoyait (auprès de Wadd) avec du lait, me disant: « Fais-le boire à ton dieu! » Mais je le buvais moi-même » (5).

Wadd fait partie des idoles dites « noachiques »; il est nommé en tête dans l'énumération qui en est faite par le Coran (*Cor.* **71**, 23). C'est à 'Awf b. 'Uḏra (6) qu'il aurait été donné par 'Amr b. Luḥayy,

---

(1) *Muttazir*, « enveloppé d'un *izâr* », espèce de tunique sans manches portée par-dessus les sous-vêtements; elle peut être flottante ou serrée par une ceinture.

(2) *Murtad* ^{in}, de *ridâ'*, « manteau ou drap d'une seule ou de plusieurs pièces jeté sur les épaules et sur la tête et par-dessus les autres vêtements. *Ridâ'* signifie également « sabre, épée, ceinture », et *ḥulla* peut désigner l'« armure ». Faut-il en conclure que, par-dessus l'*izâr*, il y avait simplement une armure composée des armes qui sont énumérées par la suite?

(3) *Liwâ'* désigne aussi le « repli d'un serpent » (T'A **10**, 333, l. 2 sq.). Faudrait-il croire qu'à l'origine la peau de serpent, symbole du rajeunissement de la nature, servait comme fanion?

(4) Une description divergente est donnée par Šihâb ad-Dîn al-Fâsî (in *Notices et extraits des manuscrits de la Bibl. du Roi*, II, 134): C'était une statue de marbre qui représentait un homme à cheval, avec un vêtement ceint autour des reins et un manteau; il portait une épée suspendue à son cou et tenait une lance à la main. L'auteur ne donne pas sa source.

(5) Ibn al-Kalbî, 34: وكان ابي يبعثني باللبن اليه ، فيقول اسقه الهك . قال فأشربه . Wellhausen, *Reste*², 16, lit avec Wüstenfeld (Yâqût, IV, 915, l. 2): *fa-ušribuhu*, « et je lui donnais à boire »; mais, d'une part, il manque *iyyâh* et, d'autre part, le but du récit est de montrer l'incrédulité des servants du dieu eux-mêmes, considérée comme l'un des éléments de la « préparation coranique ».

(6) Il est intéressant de noter qu'au nom des 'Uḏrites s'est attachée l'idée d'un « amour passionné et chaste » (cf. T'A **3**, 396, l. 20); or on a donné au nom de Wadd le sens d'« amour, amitié » (cf. Yâqût, IV, 912), sens exclu par Nöldeke (in ZDMG 41/1887, 708 sq.) et repris par D. Nielsen (amour moral) et Landberg (amour libidineux): cf. réf. ap. Jamme, *Panthéon*, 74. Mais, d'après sa généalogie, ce 'Awf b. 'Uḏra [b. Zayd al-Lât b. Rufayda b. Ṯawr *b. Kalb* b. Wabra b. Taġlib b. Ḥulwân b. 'Imrân *b. Ilḥâf b. Quḍâ'a* (Ibn al-Kalbî, 34; comp. T'A **3**, 398, l. 22)] n'appartient pas aux vrais 'Uḏrites, descendant des

réformateur du paganisme mekkois. 'Awf le prit avec lui à Wâdî l-Qurä; il le fixa à Dûmat al-Ǧandal et fut le premier à donner à son fils le nom de 'Abd Wadd; 'Âmir al-Aǧdârî, le second fils de 'Awf, eut la *sadâna* du sanctuaire. Ce sont les descendants de 'Abd Wadd et de 'Âmir al-Aǧdârî qui s'opposèrent à Ḫâlid quand il vint le détruire (1).

Cette antique divinité dont l'idole fut, selon la légende arabe, charriée par les eaux du Déluge, [de Mésopotamie] jusqu'en Arabie, est loin d'être inconnue dans le panthéon sémitique. En effet, Wadd dont le nom figure, dans des onomastiques anciens, sous les formes Wadd, Udd, Udad et Udud (2), n'est autre qu'Adad dont le nom est attesté, en Mésopotamie, dès l'époque présargonique, sous les formes Ad-da, Ad-da-lum, et, chez les Amorites, Adda, Ada et Addu (3). Sa statue et le site de son sanctuaire ne

---

Banû Sa'd Huḏaym b. Zayd b. Layṯ b. Sûd b. Aslum *b. Ilḥâf* (selon Ibn Ḥazm, *Ǧamhara*, l. al-Ḥâfî) *b. Quḍâ'a* (T'A **3**, 396, l. 18). Il s'agit vraisemblablement de 'Awf b. Kinâna qui avait deux fils, 'Abd Wadd et 'Âmir, surnommé al-Aǧdâr; le premier reçut de son père la tente, le second, les idoles (cf. R. Klinke-Rosenberger, in *K. al-aṣnâm*, 136, n. 403, citant Wüstenfeld, *Register zu den genealogischen Tabellen*, Göttingen 1853, p. 165). D'ailleurs, Kinâna apparaît dans la généalogie de 'Âmir al-Aǧdâr (cf. T'A **3**, 93, l. 13 sqq.: Ibn 'Awf b. Kinâna b. 'Awf b. 'Uḏra b. Zayd al-Lât). L'incohérence de cette généalogie permet de penser qu'une confusion a pu se produire entre le muḍarite 'Awf b. Kinâna b. Ḫuzayma, contemporain de 'Amr b. Luḥayy (cf. *supra*, p. 98) et le quḍâ'ite 'Awf [b. Kinâna b. 'Awf] b. 'Uḏra, du fait que Wadd était adoré dans les deux tribus. En effet, nous le trouvons chez les Qurayšites (Yâqût, III, 912, l. 15), descendants des Kinâna, et chez les Kalbites, descendants des Quḍâ'a.

(1) Ibn al-Kalbî, 34.

(2) Cf. réf. ap. Wellhausen, 17; T'A **2**, 292, l. 9 sqq.; 533, l. 14 sqq. *ab fine*.

(3) Cf. Bottéro, in *Le Antiche Divinità Semitiche*, 30-31; cf. *ib.*, 76. Pour une nomenclature complète des variantes de ce nom, cf. Tallqvist, APN, 6 sqq., 250; id., NBN, 1 sqq., 222 sqq.; id., *Götterep.*, 246; Stamm, 325 sq.; Deimel, 43 sqq. A propos de la forme Dada (citée par Dahood, in *Le Antiche Divinità Semitiche*, 76; cf. Tallqvist, APN, 251), mentionnons l'ar. *da'ad* qui désigne le dernier jour du mois, et son plur. *daâd* qui désigne les trois derniers jours du mois. *Dad* signifie « divertissement, jeu » (T'A **2**, 349). Comp. le nom propre ṯamûdéen D'd (van den Branden, 496 = Moritz 10). Cf. également *ud*, élément fondamental dans certains noms divins s'appliquant à Šamaš, Sîn et Adad; ce dernier est appelé dUd-gù-de, Ud-gù-ra-ra, Ud-dé-an-ta... (Deimel, 123). Ainsi, c'est l'abrégé sumérien ilU., pour Ud, « tempête » (Deimel, 44) qui semble être la forme la plus archaïque de ce nom.

manquent pas de confirmer ce rapprochement qui, à lui seul, reste après tout précaire.

Il faut noter, d'abord, qu'il s'agit d'un Adad qui, comme à Ugarit, est identifié à Ba'l (1). C'est un dieu jeune et vigoureux, dominant la tempête et maîtrisant l'orage (2). Comme « seigneur » du ciel, il commande les phénomènes atmosphériques (3) et la fertilité du sol qui en dépend (4). C'est sous son aspect de fils de Dagon, dieu de la culture des céréales et de la domestication des animaux que Ba'l-Adad devait apparaître dans le panthéon sémitique le plus primitif. Le taureau (5) ou le lion (6) sur lesquels se tient le dieu, ont dû symboliser la domination de l'homme sur

---

(1) Cf. DAHOOD, *loc. cit.*, 75.

(2) La racine ' *d d* contient deux sens susceptibles de fournir une étymologie à ce nom divin issu des phénomènes de la nature: « force, triomphe, assujettissement » et « mugissement, beuglement ». Les deux actions se produisent à l'improviste et avec une certaine violence (cf. T'A **2**, 291 sq. *in fine*). Ces deux sens contribuent à expliquer la représentation assyrienne d'Adad debout sur un taureau (cf. PARROT, *Assur*, 76; DUPONT-SOMMER, *Les Araméens*, 109).

(3) A ce titre, il est dit « dieu des nuages » ([il]*Adad ša u-pi-a/ur-pi-ti*), « dieu des nuages chargés de pluie » ([il]*Adad ša a-ru-ur-ti*), « dieu de l'éclair » ([il]*Adad ša bir-iq*), « dieu de la foudre » ([il]*Adad ša ri-mi*), « dieu de l'orage » ([il]*Adad ša zu-ni*), « dieu de la tempête » ([il]*Adad ša me-ḫi-e*), « dieu du déluge/de l'inondation » ([il]*Adad ša a-bu-bi/ri-iḫ-si*): cf. DEIMEL, 45.

(4) Il est invoqué comme « dieu de l'abondance » (*ù-mu-un ḫe-gál-la* = ton nom est seigneur de l'abondance): DEIMEL, 45. Son temple à Babylone était appelé *é-nam-ḫe*, « Temple de l'Abondance » (*ib.*, 46).

(5) Cf. *supra*, n. 2. A noter que le nom de Ṯawr, « taureau », figure dans la généalogie des desservants du sanctuaire de Dûma (cf. *supra*, p. 183, n. 6). De même, dans la généalogie des Muḍarites, adorateurs de Wadd, Ṯawr figure non loin d'Udd (cf. T'A **3**, 81, l. 8 *ab fine*). Le sens fondamental de *ṯawr* est « impétuosité, violence »; c'est en cela que le taureau symbolise la tempête. Plusieurs noms de lieux portent ce même nom, dont une montagne aux environs de la Mekke (cf. YÂQÛT, I, 938 sq.; T'A **3**, 81 sq. *in fine*). Sur Ṯawr, comme attribut du Ba'l en Arabie du Sud, cf. CASKEL, in *Le Antiche Divinità Semitiche*, 110 sqq.; RYCKMANS, *Noms propres*, I, 35. D. NIELSEN, *Handbuch der altar. Altertumskunde*, I, 214, y voit le symbole de la Lune, à cause de ses cornes qui rappellent la forme de la nouvelle lune!

(6) Pour Adad porté sur des lions à Zendjirli, cf. DUPONT-SOMMER, *op. cit.*, 57.

les animaux, sous la houlette du Ba'l, avant de désigner, par leur rugissement et leur force, l'ouragan impétueux et irrésistible.

C'est pourquoi l'image du Ba'l chasseur et dompteur nous paraît primitive, et c'est pourquoi aussi Wadd le chasseur, avec son arc, ses flèches, sa lance pour chasser le lion et sa longue massue pour chasser le lièvre (1), assimilée à une épée, pour avoir été oubliée au cours des siècles, est à nos yeux une des formes les plus antiques du Ba'l, appelé Addu.

C'est F. Stummer (2) qui, le premier, établit une analogie entre Wadd et Dagon, rajeuni sous les traits d'Adonis (3), tel qu'il apparaît dans la peinture de la synagogue de Doura-Europos, représentant l'Arche d'Alliance sortant du temple de Dagon à Ašdûd (4). A ce judicieux rapprochement, il faut ajouter que le Wadd de Dûma paraît être une représentation du Ba'l chasseur plus complète et plus primitive que celle de l'Adonis de la peinture de Doura, datant du milieu du IIIe siècle de l'ère chrétienne. En effet, si manteau, tunique, lance et drapeau, longue massue se trouvent sur la statue de Doura, cette dernière manque de l'arme essentielle du chasseur primitif, l'arc et le carquois, qu'on aperçoit sur la statue d'Adad, trouvée à Arslan-Tash, et datant du VIIIe siècle av. J.-C. (5).

Comment le culte de Wadd s'était-il implanté à Dûma^t^ al-Ǧandal? A cette question, nos documents n'apportent point de réponse. Toutefois, Dûma, l'actuel al-Ǧawf, est appelée Adumâtu

---

(1) C'est le λαγωβόλον d'Adonis (cf. LE COMTE DU MESNIL DU BUISSON, *Les peintures de la Synagogue de Doura-Europos*, Rome 1939, p. 77 sq.).

(2) ZDMG 98/1944, 381 sq.

(3) Dont le temple était juste en face de la Synagogue de Doura (cf. DU MESNIL DU BUISSON, *op. cit.*, 77). L'artiste de Doura n'a pas représenté Dagon, puisque le *Premier Livre de Samuel* qui rapporte cet événement, dit que la statue de ce dieu était démantelée; sa tête et ses deux mains, détachées de son tronc, gisaient sur le seuil, tandis que son tronc en forme de poisson était resté auprès de l'Arche, couché sur le ventre (**5**, 3 sqq.).

(4) DU MESNIL DU BUISSON, *op. cit.*, 75 sqq. et pl. XXXIV.

(5) Cf. PARROT, *op. cit.*, 76.

dans le Prisme B d'Esarhaddon (680-669) (1). Ne pourrait-on pas voir dans Adu une des multiples formes d'Adad et rendre Adumâtu (i)par « le pays d'Ad (d)u » (2) ?

Importante place forte bâtie sur un rocher, comme le précise le qualificatif al-Ǧandal (3), Dûma commande une vallée fertile (4) que la vague de Sémites qui prendront plus tard le nom d'Araméens, ont dû traverser en quittant le berceau mésopotamien pour la Syrie. A l'époque où elle fut prise par Sennachérib (704-681), elle était sous la domination ṯamûdéenne, comme l'attestent les noms des divinités (5) enlevées par ce roi et rendues par Esarhaddon, son fils, à « Ḥazail, roi des Arabes ». Or les Ṯamûdéens, comme les Liḥyânites, semblent occuper un territoire sur lequel avaient séjourné longtemps les agriculteurs araméens, avant d'atteindre les plaines de Syrie, à tel point que la tradition arabe incline à voir en eux des Araméens (6). Le même Prisme d'Esarhaddon nous dépeint une lutte entre Iata' (7), fils de Hazail — deux noms

---

(1) Cf. R. CAMPELL THOMPSON, *The Prisms of Esarhaddon and of Ashurbanipal*, Londres 1931, p. 20 (B IV, 1 sqq.), in ANET, 291. Pour l'identification avec al-Ǧawf, cf. W. F. ALBRIGHT, *The Conquests of Nabonidus in Arabia*, in JRAS 1925, 293-99.

(2) Comp. ^{d}*Adad-ilu-ina-mâti*, « Adad est dieu dans le pays », *Sin-šar-mati(m)*, « Sîn est roi du pays », etc. (cf. STAMM, 227). Adumâtu peut être une forme apocopée d'une périphrase analogue.

(3) Cf. YÂQÛT, II, 625 sqq.

(4) De l'expression minéenne *gyl/wd(m)*, « le torrent de Wadd » (RÉS 2774/6 et 2789/5), N. RHODOKANAKIS, *Ḳatabanische Texte zur Bodenwirtschaft*, I, in *Sitzungsb. AK. Wiss. Wien*, Ph.-hist. Kl., 194, 2/Vienne 1919, p. 55 (cité ap. JAMME, *Panthéon*, 77), conclut que Wadd avait sa demeure de préférence dans des vallées rendues fertiles par des cours d'eau.

(5) Cf. *supra*, p. 144, n. 4.

(6) Cf. *La divination arabe*, 29 sq.

(7) Dans le récit de la campagne d'Assurbanipal (668-633) contre les Arabes, il est question d'« Uate', fils de Hazail, neveu d'Uate', fils de Bir-Dadda». Sur les textes relatifs aux campagnes assyriennes contre les Arabes, cf. TRUDE WEISS ROSMARIN, *Aribi und Arabien in der babylonisch-assyrischen Quellen*, in JSOR 16/1932, pp. 1-37. Pour le matériel iconographique, cf. D. OPITZ, *Die Darstellungen der Araber-Kämpfe Assurbânaplis aus dem Palaste zu Ninive*, in AfO 7/1932, pp. 7-13.

de forme araméenne —, et Wahb(Uabu). Le roi assyrien soutint le premier et lui rendit son trône, après avoir capturé Wahb et ses compagnons qu'il amena à Ninive et fit enchaîner à gauche de la Porte de la Métallurgie (1).

Les formes du nom de Wadd chez les Ṯamûdéens démontrent, par leur archaïsme et leur variété, qu'il s'agit d'une divinité qu'ils ont trouvée sur place en arrivant dans Wâdî l-Qurä. En effet, à la forme Wad(d) (2), viennent s'ajouter Wadad (3), Ad(d) ou Ud(d) (4), Adad (5), Dad (6), Had(d) et Hadad (7), Ḥad(d) et Ḥadad (8).

---

(1) ANET, 292, col. 1. Pour les noms des Portes de Ninive, cf. R. C. Thompson, in *Iraq* 7/1940, 91 sqq.

(2) Van den Branden, 185 = Huber, 349: *w-d*.

(3) Cf. Wddb = Wadad-'ab (*ib.*, 132 = Huber 245; Ryckmans, *Noms propres*, I, 11, 218); Wdd'l = Wadad-'il (van den Branden, 306 = Jaussen et Savignac 560; id., 341 = Jaussen et Savignac, 351; Ryckmans, *op. cit.*, I, 224), 'Lwdd = 'Il-Wadad (van den Branden, 125 = Huber 220), Ḏwd = Ḏû-Wad(d) (*ib.*, 159 = Huber 337), Ḏwdd = Ḏû-Wadad (*ib.*, 272 = Jaussen et Savignac 525; *ib.*, 228 = Huber 706), (W)adad'm = Wadad-'amm (*ib.*, 331 = Huber 653; Ryckmans, *loc. cit.*).

(4) Van den Branden, 408, 429 = Jaussen et Savignac 177, 188; Ryckmans, *op. cit.*, I, 41.

(5) Cf. van den Branden, 343, 199 = Jaussen et Savignac 365 et Huber 398; Ryckmans, *op. cit.*, I, 41, 218.

(6) Cf. van den Branden, index, p. 525, s.v. (nombreuses réf.); cf., en particulier, Dd'l = Dad-'il (*ib.*, 138 = Huber 262; 237 = Huber 803; Ryckmans, *loc. cit.*, 222 bis; Ddn = Dadan (cf. van den Branden, index, 525 s.v.; Ryckmans, *loc. cit.*, 65; à signaler que le grec Δάδος milite contre une lecture Dûdân, inspirée de l'héb. *dûd*, « oncle »); cette formation est équivalente à l'ar. Waddân, nom de lieu (cf. Yâqût, IV, 910 sq.; Ryckmans, *op. cit.*, I, 332); elle désigna en ṯamûdéen l'antique Dedan (= El-'Ela), autre centre du culte de Wadd en Arabie du Nord; Ḏdd = Ḏû-Dâd (van den Branden, 288 = Jaussen et Savignac 489; 321 = Huber 619).

(7) Pour *hd*, reconnu comme nom divin, mais lu Hâdi, cf. van den Branden, index, 527, s.v.; Ryckmans, *op. cit.*, I, 71 sq.; pour *hdd*, cf. van den Branden, 209; Ryckmans, *loc. cit.*; comp. l'ar. Hadad, *supra*, p. 86 sq.; pour *hdl* = Hadad-'il, cf. van den Branden, 322 = Huber 624 et Ryckmans, *loc. cit.*, qui lisent Haddâl!

(8) Cette forme qui s'est largement répandue dans le domaine araméen, présente, dans son évolution, les mêmes variantes qu'Adad. Cf. notamment *ḥd*

Caskel trouve étonnant que Wadd ait été adoré dans le royaume de Qatabân, où un temple lui était consacré. Il préfère croire que ce temple a appartenu au royaume d'Awsân, où ce dieu était adoré, et affirme que les Minéens l'ont apporté en Arabie du Nord (1). Cette affirmation qui apparemment ne repose que sur le fait que Wadd était adoré par les colonies minéennes de l'Arabie du Nord, part d'une hypothèse, admise comme certitude par de nombreux Orientalistes, faisant de Wadd un dieu lunaire. Le plus ardent défenseur de cette thèse est D. Nielsen, suivi notamment par G. Ryckmans (2) et ses disciples (3), ainsi que par Caskel (4). Le point de départ de Nielsen est dans le sens qu'il donne à ce nom divin qu'il rend par « Liebe » d.h. nach arabischem Sprachgebrauch die ethische Liebe im Gegensatz zur sexuellen »(5), sens pour le moins étrange, comme l'a noté Nöldeke (6), manquant

---

= Ḥad(d) (VAN DEN BRANDEN, 76 = Huber 98, etc.; RYCKMANS, *op. cit.*, I, 88; comp. le grec "Αδδος), *ḥdd* = Ḥadad (VAN DEN BRANDEN, 243 = Huber 674; RYCKMANS, *loc. cit.*, qui lisent Ḥudad, se fondant probablement sur le grec "Αυδαδος), *ḥdl* = Ḥad(d)-'il (cf. VAN DEN BRANDEN, 223 = Huber 961[a], 4; RYCKMANS, *loc. cit.*, qui lisent Ḥudâl!), *ḥdn* et *ḥddn* = Ḥaddân (cf. VAN DEN BRANDEN, 134, 200 = Huber 253, 404; RYCKMANS, *loc. cit.*; comp. les noms grecs de 'Ηδεδάνος et 'Αδδούδανης, cités ap. RYCKMANS), et peut-être *ḥdw* = Ḥad(d)u (cf. RYCKMANS, *op. cit.*, I, 88, 108; VAN DEN BRANDEN, 376 = Jaussen et Savignac 250, qui lit *ṭdw*). Notons, enfin, que Ḥadad désigne une montagne que l'on voit de Taymâ' et une terre appartenant aux Kalbites (YÂQÛT, II, 221).

(1) Cf. *Le Antiche Divinità Semitiche*, 106.

(2) *Noms propres*, I, 10 sq.; cf., cependant, ID., *Les religions arabes préislamiques*, 16, 20, 21, 43, où l'auteur ne mentionne point le caractère lunaire de Wadd.

(3) Notamment VAN DEN BRANDEN, 10; JAMME, *Panthéon*, 73 sqq., où l'auteur dit: « Son identification à la divinité lunaire ne fait aucun doute » (p. 75).

(4) *Le Antiche Divinità Semitiche*, 106.

(5) *Handbuch der altar. Altertumskunde*, 216; cf. ID., *Der Dreieinige Gott*, 145 sqq.

(6) ZDMG 41/1887, 708, que Nielsen cite sans y faire la moindre allusion. C. A. NALLINO résume les opinions de WELLHAUSEN, *Reste*[1], NÖLDEKE, *loc. cit.* et L. B. PATON, *Ency. of Relig. and Eth.* 8/1915, 180, col. b, sur la signification de Wadd dans un vers d'an-Nâbiġa, in RRAL, cl. sc. mor., ser. V, vol. 29/1921, 283-90 = *Raccolta* III, 169-74.

de toute analogie dans les religions sémitiques (1). Comme l'amour est l'une des qualités attribuées, par lui, au « Père », c'est-à-dire la Lune, donc Wadd est le dieu lunaire (2). Deux données épigraphiques viennent renforcer cette conclusion: d'abord, *wdm šhrn* que Nielsen rend par « *Wadd šahran*, der « Mondgott Wadd », oder « Wadd der Mond », et qui figure sur une tablette en bronze portant l'inscription sabéenne suivante: « 'Abd 'Aṣdaq et ses fils... ont voué à *wdm šhrn* cette inscription et cet encensoir à la place de celui qui avait été volé à son temple... » (3).

Il est vrai que l'aram. *shr* et le sud-arabe *šhr* désignent le dieu lunaire, mais la juxtaposition de ces deux noms divins, telle qu'elle est faite dans cette formule, et la nûnation permettent d'entrevoir d'autres interprétations. En effet, cette juxtaposition fait penser, de prime abord, à un nom de lieu ou de sanctuaire (4) ou même à un nom ethnique (5) et la nûnation confirme une telle interprétation (6), comme elle fait penser, par ailleurs, à une épithète se traduisant par « brillant, illustre » (7). Ainsi, la formule *wdm šhrn*

---

(1) Pour le sens que nous proposons, cf. *supra*, p. 185, n. 2.

(2) Mais l'auteur ne semble connaître aucun autre nom divin ayant cette qualité (cf. *Der Dreieinige Gott*, 149-53). A noter que l'épithète *'ab* n'est pas propre au dieu lunaire; Adad, Šamaš et d'autres dieux sont aussi qualifiés de « père » (STAMM, 208; RYCKMANS, *op. cit.*, I, 217 sq.).

(3) Cf. D. NIELSEN, *Handbuch der altar. Altertumskunde*, *loc. cit.*; CIH, 30 (= Glaser 324, au Musée de Berlin). La même formule se trouve dans une inscription minéenne (Halévy 504) à laquelle se réfère Nielsen.

(4) Cf. RYCKMANS, *Noms propres*, I, 374, où il est signalé que dans une inscription minéenne (Jaussen et Savignac 19), Šahrân semble désigner une localité ou un sanctuaire; comp. Ṣahrân, nom qatabanite de sanctuaire ou épithète de la déesse solaire, reconnue comme tel par NIELSEN lui-même (*Handbuch der altar. Altertumskunde*, I, 224; RYCKMANS, *op. cit.*, I, 362).

(5) Une stipe de Ḫaṯ'am, tribu yéménite, porte le nom de Šahrân (cf. T'A **3**, 330, l. 2); comp. Ṣahrân, nom ethnique minéen (RYCKMANS, *op. cit.*, I, 312).

(6) Comp. Waddân (YÂQÛT, IV, 910), Ṣanamân (ID., III, 429), 'Azzân (*ib.*, 668).

(7) Cf. D. H. MÜLLER, *Die Nunation und die Mimation*, in ZDMG 32/1878, 546; RYCKMANS, *Les religions arabes préislamiques*, 43, qui lit *šahîrân*. Comp. Ṣahrân, « resplendissant », épithète de Ḏû-Samâwi (*ib.*, I, 24 = CIH 527, 3, 6;

se rendrait par « au grand (dieu) Wadd » ou « à l'illustre (temple de) Wadd ». Une autre explication pourrait partir de l'ordre inverse, c'est-à-dire en considérant *wdm* comme adjectif et *šhr* comme nom divin et en traduisant par « au (dieu) bien-aimé Šahar » ou « au (temple) bien-aimé (du dieu) Šahar » (1). Cela pour dire que l'interprétation de D. Nielsen n'est pas exclusive de toute autre et que même si elle se vérifiait, elle demeurerait isolée (2).

YAĠÛṮ. Divinité du groupe tribal de Maḏḥiğ, adorée au Yémen sur une colline (3) portant le nom de la tribu. Divinité noachique, elle aurait été donnée par 'Amr b. Luḥayy à An'um (4) b. 'Amr al-Murâdî (5).

Maḏḥiğ groupe les tribus descendant de Mâlik et Ṭay', fils d'Udad (ou Zayd) b. Kahlân b. Sabâ'. Ce nom de lieu dont la racine indique l'existence, à côté de la colline, de terre rougeâtre,

---

cf. *ib.*, 362, où la lecture Ẓahrân de Hommel ne change pas le sens: comp. l'ar. *ẓ h r*, l'héb. *ṣ h r*, l'acc. *ṣêru*, le canaanéen *zuḫru*, ap. GES.-BUHL, 675).

(1) Sur cette divinité sud-arabe, cf. RYCKMANS, *Noms propres*, I, 30, 33; ID., *Les religions arabes préislamiques*, 44; D. NIELSEN, *Handbuch der altar. Altertumskunde*, I, 214.

(2) La juxtaposition de Sîn et de Wadd que relève CASKEL (in *Le Antiche Divinità Semitiche*, 115) dans un théophore ṯamûdéen, *s-n-w-d* (VAN DEN BRANDEN, 110 = Huber 194), que l'éditeur rend par « Sîn aime » ou « Sîn est amour », ne nous paraît pas justifiée; en effet, le nom de Sîn est presque inexistant dans les inscriptions ṯamûdéennes et *s n* qui y vient cinq fois en tout, est diversement interprété par van den Branden: paix (p. 184 = Huber 767), marche (p. 343 = Jaussen et Savignac 365), Sîn (pp. 110 = Huber 194; 506 = Nâmî, 1, 5), Sawn (p. 495 = Moritz 7). Dans *snwd*, nous voyons volontiers l'ar. *sanä*, « éclat des étoiles » (T'A **10**, 185), et traduisons ce théophore par « Éclat de Wadd », en tant que dieu de la tempête; comp. la lecture Sanâ-'il de Jaussen et Savignac (ap. VAN DEN BRANDEN, 343 = Jaussen et Savignac 365; RYCKMANS, *op. cit.*, I, 239); Sanâ-'Aws (RYCKMANS, *op. cit.*, I, 219) et Sanâ'-Allâh, théophore encore en usage; comp. aussi Adad-sa-na-ni (TALLQVIST, APN, 192).

(3) *Ḥamrâ'*, « rouge », suivant T'A **2**, 47, l. 9, *ab infra*.

(4) Pour cette lecture, cf. T'A **9**, 82, l. 1. YÂQÛT, IV, 1022 sq., appelle cette fraction des Murâd, An'um wa-A'lä.

(5) IBN AL-KALBÎ, 35; cf. *ib.*, 6, où il est dit que Yaġûṯ était la divinité des Maḏḥiğ et des habitants de Ğuraš.

d'une tannerie (1), leur fut donné à la suite de la conclusion d'une alliance auprès du Ba'l adoré sur cette colline (2).

A ce Ba'l primitif, donneur de pluie et protecteur de l'artisanat, il fut donné le nom de Yaġûṯ, inaccompli de *ġâṯa* (3), « donner la pluie, venir au secours ». Cet inaccompli, très courant dans l'onomastique sud-arabe (4), comme chez les Amorites (5) et dans la Bible (6), était, à l'origine, précédé ou suivi du nom du dieu et exprimait soit un duratif, soit un optatif. Par conséquent, ce nom divin signifie ou bien « [Ba'l] envoie la pluie » ou bien « Puisse [Ba'l] envoyer la pluie ! » (7).

L'ancienneté de ce nom est attestée dans la *Genèse*, où il désigne l'un des fils d'Esaü, ancêtre des Édomites (8). Dans les

---

(1) Cf. T'A **2**, 39 *in fine* et 48, l. 1, où *d ḥ ǧ* et *ḏ ḥ ǧ*, « d'origine yéménite », signifient عركه كعرك الاديم , « gratter comme on gratte le cuir tanné » (sur *adîm*, cf. T'A **8**, 181, l. 11). La persistance de cette industrie à Ǧuraš est attestée par AL-IDRÎSÎ, *Géographie*, trad. Jaubert, Paris 1836, I, 143.

(2) Cf. YÂQÛT, IV, 1023: وقيل ان يغوث كان منصوباً على اكمة مذحج وبها سمّيت القبايل مراد وطيء وبلحارث بن كعب وسعد العشيرة ومذحج كانهم تحالفوا عندها وهذا قول غريب . Comp. H. S. NYBERG, *Bemerkungen zum « Buch der Götzenbilder » von Ibn al-Kalbî*, *op. cit.*, 363, qui fait de Maḏḥiǧ le nom du dieu adoré par le groupe tribal portant son nom: « Als Hügel war Maḏḥiǧ ein Gott; dieser Gott trug das Epithet Jagûṯ; vom Gotte Maḏḥiǧ stammte der Stamm Maḏḥiǧ ab. Offenbar war der Hügel Maḏḥiǧ der ursprüngliche Versammlungs-, Gerichts-und Kultplatz des Stammes ».

(3) T'A **1**, 163, l. 1 *ab fine*: وقال ابن دريد غاثه يغوثه غوثاً هو الاصل فاميت . Dans l'usage classique, *ġawṯ* désigne le « secours » et *ġayṯ*, la « pluie ».

(4) Cf. de nombreux exemples réunis ap. NOTH, *Die israelit. Personnamen*, 30; RYCKMANS, *Noms propres*, I, index, 68-76.

(5) Cf. T. BAUER, *Die Ostkanaanäer*, 24-32.

(6) Cf. NOTH, *op. cit.*, 27 sqq. et 195 sqq.; pour les Araméens, cf. *ib.*, 30, et pour les Akkadiens, cf. STAMM, 95 sq.

(7) Pour les significations de cet inaccompli, cf. NOTH et STAMM, *locis citatis*.

(8) Cf. c. **36**, 5, 14, 18; I *Chr.* **1**, 35: Yᵉ'ûš et Yᵉ'îš (cf. GES.-BUHL, 306); comp. Yû'âš (I *Chr.* **7**, 8; **27**, 28). Ce nom se trouve dans les généalogies des douze tribus d'Israël (cf. I *Chr.* **7**, 10; **8**, 39; **23**, 10, 11; II *Chr.* **11**, 19; cf. NOTH, *op. cit.*, 196). Cf. W. R. SMITH, *The religion of the Semites*, 43 note. Le nom de Yaġûṯ figure dans l'inscription ṯamûdéenne Huber 410 (VAN DEN BRANDEN, 202).

anciennes généalogies arabes, c'est Ġawṯ que l'on trouve fréquemment, soit à l'état isolé (1), soit dans les théophores (2).

Dans les commentaires de *Cor.* **71**, 23, mentionnant les idoles noachiques, il est dit que Yaġûṯ était représenté sous la forme d'un lion et Ya'ûq sous celle d'un cheval (3). Une telle donnée est absente du *K. al-Aṣnâm*, comme du *Mu'ğam al-Buldân*; elle ne laisse pas de surprendre dans le contexte du panthéon arabe.

A la veille de l'Islam, le culte de Yaġûṯ était encore assez vivace. Plusieurs théophores en 'Abd Yaġûṯ sont enregistrés, à cette époque, non seulement chez les Maḏḥiğ, mais aussi chez les Qurayš, les Hawâzin et d'autres tribus (4). Un fait plus notable témoigne de cette vivacité: au moment où la bataille de Badr avait lieu, s'engageait un combat acharné entre les diverses fractions de Maḏḥiğ à cause de Yaġûṯ. En effet, la garde de l'idole appartenait aux An'um, petite fraction de la puissante tribu des Murâd; les notables de cette dernière tribu souhaitaient que cette dignité leur fût attribuée. L'ayant appris, les An'um prirent la fuite, en emportant Yaġûṯ qu'ils allèrent confier aux Banû l-Ḥâriṯ, alors ennemis des Murâd. Aux réclamations de ces derniers, Banû l-Ḥâriṯ opposèrent un refus catégorique; dès lors, la guerre était inévitable. Redoutant les Murâd, les Banû l-Ḥâriṯ firent appel aux tribus de Hamdân et, avec eux, ils mirent les Murâd en fuite et gardèrent

---

(1) Cf. T'A **1**, 164, l. 8 sqq. A noter, d'une part, que l'un des frères de Mâlik et de Ṭay', ancêtres des Maḏḥiğ, s'appelait Ġawṯ, ainsi qu'un des fils de Tay' (*ib.*), et, d'autre part, que, dans la généalogie du fondateur mythique de Ğuraš, où Yaġûṯ était adoré, le nom de Ġawṯ vient deux fois (cf. Yâqût, II, 60, ll. 2 et 4). Ġawṯ semble être un nom divin dans l'inscription ṯamûdéenne Huber 813 (van den Branden, 240).

(2) Cf. Ryckmans, *Noms propres*, I, 245: Ġaws-'il, Ġawṯ-il et Ġawṯ-(i)lâhî. Ryckmans traduit *ġawṯ* par « cri de détresse », sens qui me paraît tardif.

(3) Cf., par ex., az-Zamaḫšarî et Baġawî sur *Cor.* **71**, 23 (*sûrat Nûḥ*); al-Qummî, en marge de Ṭabarî, *Tafsîr*, **29**, p. 53 (donnée connue de Ṭabarî, *ib.*, p. 54); cf. Grohmann, *Göttersymbole*, 69-70 et n. 3; W. R. Smith, *Kinship*, 192 sqq., 218.

(4) Cf. réf. ap. Wellhausen, *Reste*², 21; W. R. Smith, *op. cit.*, 192 sq.

l'idole (1). La victoire eut lieu à ar-Razm sur le territoire même des Murâd (2).

Signalons, enfin, que Yaġûṯ et Ya'ûq semblent avoir été conçus comme les deux faces d'une seule et même divinité. C'est dans ce sens que Yâqût écrit: « On dirait que ces deux noms de Yaġûṯ et de Ya'ûq indiquaient que tantôt il donne la pluie, tantôt il l'empêche de tomber » (3). Le même Yâqût, rapportant une tradition attribuée à 'Alî et énumérant les privilèges de la mosquée de Kûfa, dit: « C'est là que périrent Yaġûṯ et Ya'ûq, c'est-à-dire al-Fârûq, « le sauveur » (4). Toutefois, la distinction entre ces deux divinités demeure très nette dans nos textes, tel que cela se dégagera de la rubrique suivante.

YA'ÛQ. Idole noachique qui, selon Ibn al-Kalbî (5), aurait été donnée par 'Amr b. Luḥayy à Mâlik b. Marṯad b. Ǧušam b. Ḥâšid b. Ǧušam b. Ḫayrân (6) b. Nawf b. Hamdân et était adorée

---

(1) Cf. Yâqût, IV, 1022 sq.; cf. détails et variantes de ce récit ap. Wellhausen, *Reste*², 19 sqq.

(2) Cf. Yâqût, II, 776. Selon Ibn Ḥabîb, cité *ib.*, 1023, cette rivalité pour la garde de l'idole eut lieu entre les An'um et les Ġuṭayf, autre fraction des Murâd (cf. T'A **6**, 213, l. 10 sqq., où est signalée également l'existence d'une fraction des Ṭay' portant le même nom). C'est à Nağrân que Yaġûṯ fut alors déposé, chez les Banû n-Nâr, fraction des Banû l-Ḥâriṯ.

(3) IV, 1022: كانهم سمّوهم يعوق ويغوث ان يغيث مرّة ويعوق اخرى. Ce que Georg Hoffmann (in ZATW 3/1883, 279, comp. 100) rend par « Zurückhalter und Helfer (wohl urspr. Regen-Verweiger und Regen-Spender) ». Comp. W. R. Smith, *Kinship*, 203.

(4) IV, 325, l. 14: وفيه هلك يغوث ويعوق وهو الفاروق. S'agit-il plutôt de Hârût et de Mârût? Al-Fârûq, du syr. *fôrûqô*, « le séparateur, le sauveur », est l'épithète donnée habituellement au calife 'Umar b. al-Ḫaṭṭâb, pour avoir fait, par sa conversion, pencher la balance du côté de la Vérité, c'est-à-dire l'Islam (cf. T'A **7**, 43); mais, ici, ce terme semble faire allusion à une mythologie antique, telle la séparation des eaux douces et des eaux amères dans la cosmogonie assyro-babylonienne, réalisée par Mardûk, vainqueur de Tiamât.

(5) Pp. 7, 36; Yâqût, IV, 1022; Wellhausen, *Reste*², 22 sq.

(6) Yâqût, *loc. cit.*, a Ḫaywân; ce qui amena Nyberg, *Bemerkungen*, *op. cit.*, 364, suivi par R. Klinke-Rosenberger, in *K. al-aṣnâm*, 137, n. 418, à corriger, à tort, la donnée d'Ibn al-Kalbî, en Ḫaywân. En effet, Ḫayrân, nom d'une forteresse dans le district de Ṣan'â' (Yâqût, II, 506), et Ḫaywân, nom d'une localité dans le même district (*ib.*, 512; T'A **9**, 194, l. 8 *ab fine*), forment deux

par les Hamdân et leurs alliés à Ḫaywân, où sa garde était confiée à la fraction des Hamdân portant ce même nom (1).

L'inaccompli a la même signification que dans Yaġûṯ (*supra*, p. 192) et la racine *ʿ w q* contient l'idée de « retenir, détourner, ralentir, retarder » (2). Il s'agit vraisemblablement d'un Baʿl du ciel qui retient la pluie et la dispense quand il veut. Cela justifierait le rapprochement établi entre Yaġûṯ et Yaʿûq (3).

Une tradition consignée par al-Layṯ et al-Azharî (4) et probablement issue de celle rapportée par Ibn al-Kalbî sur l'origine de l'idolâtrie (5), fait de Yaʿûq un homme juste des temps prénoachiques. Quand il mourut, Satan, profitant de l'affliction de ses familiers, leur proposa de leur exécuter une image de lui sur le *miḥrâb*, afin de l'avoir devant les yeux chaque fois qu'ils prieraient. Ils consentirent à le faire pour lui et pour sept de leurs justes qui moururent après lui (6). Avec le temps, ces représentations devinrent des idoles.

---

chaînons, éloignés l'un de l'autre, dans la généalogie des Hamdân, où Ḫayrân est le nom de Mâlik b. Zayd b. Mâlik b. Ǧušam (T'A **9**, 195, l. 2), lequel Ǧušam est Ǧušam b. Ḫayrân b. Nawf b. Hamdân (*ib.*, **2**, 550, l. 24).

(1) Selon Yâqût, *loc. cit.*, Yaʿûq était la divinité des Hamdân et des Ḫawlân des Quḍâʿa (T'A **6**, 312, l. 9 *ab fine*); il était à Arḥab, localité yéménite portant le nom d'une fraction des Hamdân (Yâqût, I, 196). Selon az-Zaǧǧâǧ, cité in T'A **7**, 39, il était l'idole des Kinâna. Pour az-Zamaḫšarî, dans son commentaire sur *Cor.* **71**, 23, c'était la divinité des Murâd!

(2) Wellhausen, *Reste*², 23, recourt à l'éthiopien pour donner à cette racine le sens de « veiller sur, garder », alors qu'un tel sens pourrait se dégager de la racine arabe qui signifie « empêcher »; d'où la possibilité de voir en ce dieu « celui qui empêche l'ennemi d'attaquer la tribu ». C'est dans ce sens qu'Osiander, in ZDMG 7/1853, 474, traduit ce nom divin par « der Abhalter, *deus averruncus* ». Le sens d'*abwenden* (*ṣarafa*), dénié à *ʿâqa* par Wellhausen, *Reste*², 22, lui est bel et bien donné par T'A **7**, 39, l. 23.

(3) Cf. *supra*, p. 194.

(4) Citée in T'A **7**, 39 *in fine*.

(5) P. 32.

(6) فقعلوا ذلك به وبسبعة من بعده من صالحيهم. La mention وبسبعة من بعده ne se trouve pas dans la version d'al-Layṯ. Signalons en passant que Lenormant, *Sur le culte payen de la Kâabah*, 170, compare Yaʿûq et ses sept compagnons aux Cabires planétaires (Phénicie: Ešmûn + 7; Assyro-Babylonie: Anu + 7, c'est-à-dire Antum, Bêl, Bêlit, Adad, Ištar, Sîn, Šamaš; cf. Deimel, 51, 65) qui sont analogues à l'Ogdoade grecque et égyptienne.

Quelle que soit la valeur que l'on puisse accorder à une telle légende qui place l'origine de l'idolâtrie dans le culte des ancêtres(1), on ne peut s'empêcher de conclure que Ya'ûq et les quatre autres divinités noachiques appartiennent au panthéon le plus primitif de l'Arabie centrale. Le culte de Ya'ûq, comme celui des autres, persista jusqu'à l'avènement de l'Islam. Si son nom n'est pas représenté dans les théophores, cela est dû, à notre avis, à son contenu omineux (2). Le vers attribué à Mâlik b. Namaṭ al-Hamdânî dénoncerait un tel caractère, en affirmant l'inutilité de Ya'ûq, opposé à Allâh, et son impuissance à faire du tort (3).

Il est certain que c'est *Cor.* **71**, 23, qui est à l'origine de l'intérêt qu'historiens, géographes et exégètes musulmans ont accordé à ces antiques divinités; mais, même sans ce verset coranique, il en aurait été question comme tant d'autres divinités arabes non mentionnées dans le Coran. Les traditions religieuses survivent dans les croyances populaires aux réformes les plus radicales; témoin cet étrange récit, dicté par 'Abdallâh Mizyâd, des 'Unayza, au Comte de Landberg (4), au sujet des Huḏayl: « ... L'idole s'appelle

---

(1) Pour les textes bibliques qui pourraient avoir inspiré cette légende, cf. réf. ap. R. Klincke-Rosenberger, in *K. al-aṣnâm*, 132 sqq., n. 374 sqq.

(2) Ibn al-Kalbî, 7, l'explique par le fait que les Hamdân auraient embrassé le Judaïsme sous l'impulsion des Ḥimyar, leurs voisins. La même remarque est faite à propos de Nasr et Riyâm, idoles ḥimyarites (*ib.*). Halévy, *Voyage au Nedjrân*, 31 (cité ap. Wellhausen, *Reste*², 22), signale l'existence d'un Djebel Yaouq en face de la ville de Ghayman.

(3) Cf. Ibn Hišâm, 53:

يريش الله في الدنيا ويبري   ولا يبري يعوق ولا يريش

(يريش ويبري = ينفع ويضرّ)

(4) *La langue arabe et ses dialectes*. Communication faite au XIVe Congrès Intern. des Orientalistes à Alger, Leyde 1905, 69: ... والصنم اسمه يعوق واضعينه في جوف مغارة فاذا اراد الهذلي ان يتزوج او يسافر جاب خروف يذبحه قدّامه ويقول له يا يعوق هذا هَدْو لك يا خليفة الله ... ولا اراد يتزوج الفقير يتسلّف من السادن الى ان يرزقه الله يردّ عليه الواحد باثنين . ويتكلّمون بكلام الجاهلية الاصلي ويكرمون الضيف . ولا جاءوا لمكة لا يقربون الحرم ولا يصلون ويقولون انهم مسلمين .

Ya‘ûq; elle est placée à l'intérieur d'une grotte. Quand un Huḏaylite veut se marier ou entreprendre un voyage, il amène un mouton et l'égorge devant l'idole, disant: « O Ya‘ûq, c'est une offrande pour toi, ô vicaire d'Allâh! Quand un pauvre veut se marier, il fait un emprunt au *sâdin*, quitte à lui rendre le double dès qu'Allâh lui donne. Ils parlent entre eux l'ancienne langue de la Ǧâhiliyya et honorent l'hôte. Quand ils viennent à la Mekke, ils ne s'approchent pas du *ḥaram* et ne prient pas; pourtant, ils se disent musulmans ».

S'agit-il d'une supercherie? Les innombrables survivances païennes que l'on remarque en lisant des travaux comme ceux de Musil, Jaussen, Canaan et bien d'autres, permettent d'accorder une certaine vraisemblance à ce récit.

YÂLÎL. Nom divin uniquement connu d'après le théophore ‘Abd Yâlîl. Est-il réellement un nom divin? Suivant une affirmation attribuée à Ibn al-Kalbî (1), « tout nom arabe terminé par *'l* ou *îl*, tels que Ǧibrîl, Šahmîl et ‘Abd Yâlîl, se rapporte à Allâh; car, *îl* et *'l* sont des noms d'Allâh ».

Pour tenter de préciser la nature de ce dieu, nous sommes contraint de nous livrer à diverses suppositions. La racine arabe *y l l*, « avoir les dents irrégulièrement plantées », ne permettant aucune conclusion valable, nous nous tournons vers l'hébreu qui possède la même racine au sens de « lancer un cri de détresse » ou « un cri de guerre » (2). S'agit-il simplement d'un cri de guerre devenu un anthroponyme?

Mais l'assyro-babylonien Líl-lu, épithète de Ninurta, dieu de la guerre (3), précédé de la particule d'apostrophe *yâ*, pourrait

(1) Citée dans T‘A **8**, 177 *in fine*: ان كلّ اسم من كلام العرب آخره ال وايل كجبريل وشهميل وعبد ياليل مضاف الى الله تعالى [*ib.* **7**, 212, l. 4: (لان)] ايل او ال هما من اسماء الله عزّ وجلّ .
La même opinion est attribuée (*ib.* **7**, 218, l. 27 sqq.) à al-Aṣma‘î, al-Layṯ, al-Azharî, as-Suhaylî. Cf. *supra*, p. 42 sq.

(2) Cf. Ges.-Buhl, 301, qui cite l'aram. *hyll*, le syr. *aylel* et l'ar. *walwala*.

(3) Deimel, 170 et 209; Tallqvist, *Götterep.*, 421 sqq.

être le dieu dont le nom servit à la formation de ce cri de guerre et de cet appel au secours. Dans ce cas, l'hébreu *y l l* serait d'origine arabe ou araméenne; ce qui expliquerait les difficultés que présente son interprétation (1).

Toutefois, une erreur de typographie dans T'A, faisant de 'Abd Yâlîl un 'Abd Bâlîl (2), nous incita à nous demander si réellement il ne s'agissait pas, à l'origine, d'un nom tel que Be-li-li, qui désigna, d'une part, Anu et son épouse Anatum et, d'autre part, la sœur de Tammûz (3). Yâlîl est très rarement attesté dans le domaine arabe, où l'homme qui porta le théophore de 'Abd Yâlîl semble être d'origine yéménite (4); tandis que l'existence du nom divin Bl, qu'on peut lire Bêl ou Ba[']l, sans le déterminatif *ilu*, « dieu », paraît être suffisamment attesté en sud-arabe (5), en liḥyânite (6) et en ṯamûdéen (7).

Quoi qu'il en soit, Yâlîl, dans sa forme actuelle, ne peut être expliqué uniquement par la morphologie et la sémantique arabes.

---

(1) Faudrait-il plutôt penser à Lilû, le démon mâle de la nuit (DEIMEL, 169) ? Il n'est pas superflu de mentionner ici *yâlel*, ce cri d'angoisse que lance les chanteurs populaires dans tous les pays arabes; il pourrait avoir un sens plus profond et plus ancien que celui qu'on lui donne, à savoir « O nuit! ».

(2) **8**, 177, l. 3 *ab fine*. Nous n'avons trouvé aucune trace d'un tel nom dans l'onomastique arabe, à moins d'aller jusqu'à considérer Balâl comme un composé de Bêl-il(i), « Bêl est (mon) dieu ».

(3) DEIMEL, 78. Ce nom désigne également Anum et son épouse Antum.

(4) Il s'agit d'Ibn 'Abd Yâlîl b. 'Abd Kulâl (cf. T'A **8**, 103, l. 18 sq.). Sur le nom divin Kulâl, cf. *supra*, p. 110. *Y l l* est mentionné par RYCKMANS, *Noms propres*, I, 111; mais il est d'une lecture douteuse (*ib.*, 110). Comp. Yalyal, nom d'une localité abondamment arrosée par une source et située aux environs de Médine (YÂQÛT, IV, 1026).

(5) Cf. RYCKMANS, *op. cit.*, I, 52 s. *b l m*, que nous lisons Bêlîm, mimation ou plur. de Bêl; comp. VAN DEN BRANDEN, 154 (Huber 316), 430 (Jaussen et Savignac 192); RYCKMANS, *loc. cit.*, 258: *blhbn*.

(6) RYCKMANS, *loc. cit.*, s. *b l*; *ib.*, 258: *blḥmr*.

(7) Pour *b l*, cf. VAN DEN BRANDEN, 56 (Huber 35, 63 (Huber 59), 41 (Huber 570); pour *b l l* (= Bêl-îl), *ib.*, 127 (Huber 227); *b l y* et *b l l y* (= Bêl-îl-î), *ib.*, 201 (Huber 407) et 349 (Jaussen et Savignac 261); *b l l t* (= Bêl-îlat), *ib.*, 263 (Huber 612*a*); ' *b*(*d*)*b l* (= 'Abd-Bêl), *ib.*, 250 (= Huber 493).

Comme cri de guerre, il nous paraît remonter à une haute antiquité et comme vocable usuel et commun, il n'a pas dû être enregistré dans l'épigraphie.

ZÛN. Selon al-Layṯ, ce nom désigne « le lieu où sont réunies et dressées les idoles » (1). Selon d'autres, est appelé Zûn et Zuwân « tout ce qui est adoré comme dieu en dehors d'Allâh » (2). Selon Naṣr (3), « Zûn est une idole qui était à al-Ubulla » (4). Enfin, selon d'autres, az-Zûn désigne « le temple des idoles quel qu'en soit l'endroit » (5).

Le terme est considéré comme d'origine persane, où il peut s'écrire soit avec le *zayn*, soit avec le *sîn*; la voyelle de la première radicale se prononce à peine (6). Cette donnée a pour source un vers de Ǧarîr, comparant « la marche des bovins aux pattes bi-

---

(1) Cité ap. YÂQÛT, II, 960, l. 3; cf. T'A **9**, 229, l. 19, qui ajoute: « et parées » (الموضع تجمع الاصنام فيه وتنصب وتزيّن).

(2) YÂQÛT, *loc. cit.*; T'A n'a pas *zûwân* dans ce sens.

(3) Il s'agit d'Abû l-Fatḥ Naṣr b. 'Abd ar-Raḥmân al-Iskandarî an-Naḥawî, auteur d'un ouvrage très estimé par Yâqût pour sa précision (cf. I, 8), intitulé *Fî-mâ iḫtalafa wa-'talafa min asmâ' al-biqâ'*; il en a connu un compendium, fait par al-Ḥâfiẓ Abû Mûsä Muḥammad b. 'Umar al-Iṣfahânî, que Muḥammad b. Mûsä al-Ḥâzimî, m. en 584/1188 (GAL I, 437, S I, 605), se serait approprié, selon YÂQÛT. De cet ouvrage, il existe un manuscrit à Strasbourg (cf. NÖLDEKE, in ZDMG 40/1887, 307). Un autre manuscrit se trouve à Istanbûl, *Lalêlî* 2140 bis.

(4) YÂQÛT, II, 960, l. 4. Al-Ubulla, ville en basse Mésopotamie, à proximité de Baṣra (cf. YÂQÛT, I, 96 sqq; *EI*[1], s.v.). Est-ce un nom antique? Comp. Abullu, « city-gate » (ap. TALLQVIST, APN, 264), « grosses Thor » (*id.*, NBN, 301). Cf. aussi VON SODEN, *Ak. Handwörterbuch*, 1/1959, 8.

(5) YÂQÛT, II, 960: وقيل الزون بيت الاصنام ايّ موضع كان. Dans le proverbe احسن من الزون, équivalant à احسن من الدمية, ce terme désigne l'idole en général (cf. OSIANDER, in ZDMG 7/1853, 505, citant *Arab. prov.* I, 408, prov. 195, et WELLHAUSEN, *Reste*[2], 65, citant MAYDÂNÎ, 6, 195).

(6) T'A **9**, 229, l. 18: وهو بالفارسية زون بشمّ الزاي والسين ; cf. AZ-ZAMAḪŠARÎ, *Muqaddimat al-Adab*, éd. Wetzstein, 100: « idolum ». La lune est connue, chez les Arabes, sous un autre nom persan: *az-zibraqân* (cf. *Aġ.* **2**, 52).

garrées » à « celle des prêtres zoroastriens se rendant au temple de Zûn » (1).

Il s'agit vraisemblablement d'un nom divin ayant appartenu au panthéon mésopotamien. Deux analogies peuvent l'expliquer à notre avis: D'abord, Zu-en, forme inversée de En-zu ou En-su-na, le dieu lunaire (2); ensuite, *zun*, dans *Adad ša zunni*, désignant l'orage accompagné d'averse (3). Dans l'absence de tout autre élément d'information, il est impossible de se prononcer sur l'opportunité de l'un ou l'autre de ces rapprochements.

Il n'est, cependant, pas inutile de rappeler ici l'existence en ṣafaïtique d'un théophore, composé de *zn*, qui est *zn-il* (4). *Zn* existe aussi, à l'état isolé, en ṯamûdéen (5), comme en arabe (6), où il est lu *zayn*; mais, son diminutif *zuwayn* fait apparaître le *w* primitif; ce qui le rapproche sensiblement de *zwn*/*zûn*.

Si l'on donne à la racine *zn* le sens de « parer, orner » qu'elle a en arabe, et si l'on songe à la fréquente image coranique qui fait du soleil, de la lune et des étoiles « la parure du firmament » (7),

---

(1) Cité ap. Ǧawharî, II, 380 et T'A *loc. cit.*:

يمشي بها البقر الموشّى اكرعه مشي الهرابذ تبغي بيعة الزون

L'auteur de T'A cite encore un certain Ḥamîd (ou Ḥumayd), dont le nom ne figure pas dans son introduction, qui dit: ذات المجوس عكفت للزون.

(2) Cf. Deimel, 236; Tallqvist, *Götterep.*, 442 sqq.; Bottéro, in *Le Antiche Divinità Semitiche*, 44 sq.

(3) Deimel, 45; Tallqvist, *op. cit.*, 248.

(4) Ryckmans, *Noms propres*, I, 227; il existe aussi avec la nûnation (cf. *ib.*, 85: *znn*). Cf. *ib.*, 246, où l'auteur lit *ḍn-il*; comp. Tallqvist, APN, 249: *Zi-ni-ia* et *Sin-zi-nu-šu*.

(5) Cf. van den Branden, 159 (Huber 336); comp. p. 373 (Jaussen et Savignac 240), où l'éditeur corrige *zn* (lecture de Jaussen et Savignac et de Ryckmans) en *st*.

(6) Zayn et Zuwayn sont des anthroponymes encore courants de nos jours (réf. ap. Ryckmans, *op. cit.*, I, 85; cf. *Bayt az-Zayn*, au sud du Liban, et *Bayt (az-)Zuwayn* dans le Kesruwân).

(7) Cf. *Cor.* **37**, 6: انّا زيّنّا السماء الدنيا بزينة الكواكب ; comp. **67**, 5; **41**, 12; **15**, 16; **50**, 6. A noter que le verbe *zayyana* exprime souvent dans le Coran l'action séductrice exercée par Satan pour convaincre les hommes du bien-fondé de l'idolâtrie (cf. **6**, 137; **8**, 48; **15**, 39; etc.).

on ne peut s'empêcher de voir, dans le sens conservé par la tradition arabe de Zûn, en tant que pierres sacrées dressées en un même endroit, les reflets d'un panthéon astral primitif et rudimentaire où prédominait vraisemblablement la lune, ce « signe effacé » dont le Coran (**17**, 12; comp. **54**, 1) cherche à minimiser l'importance, en même temps que celle du soleil (1).

---

(1) Cf. *Cor.* **41**, 37: ومن آياته اللّيل والنهار والشمس والقمر ، لا تسجدوا للشمس ولا للقمر واسجدوا لله الذي خلقهنّ ان كنتم ايّاه تعبدون .

CHAPITRE TROISIÈME

LES SANCTUAIRES DE L'ARABIE CENTRALE

Comme nous avons pu nous en rendre compte dans l'inventaire qui précède, les noms des divinités et ceux de leurs sanctuaires sont fréquemment identiques. Il reste, cependant, quelques noms désignant spécifiquement des sanctuaires. Les voici:

al-BUSS. Sanctuaire d'al-'Uzzä à Ḥurâḍ dans an-Naḫla aš-Šâmiyya (cf. *supra*, p. 163 sqq., particulièrement p. 165 et n. 1). Le même nom semble avoir été donné auparavant à la Ka'ba et, de la même racine, on forma Bassâsa, l'un des nombreux noms donnés par la tradition à la Mekke (cf. *infra*, p. 213, n. 7).

ad-DAWÂR. Ce nom désigne le circuit de déambulation autour d'un bétyle ou d'une idole, où avaient lieu les processions rituelles. Il avait une portée générique et s'appliquait à la Ka'ba elle-même. Parfois, il servait de nom propre à l'idole anonyme ou au bétyle; mais, plus souvent, il désigne proprement la procession rituelle elle-même (1).

al-KA'BA. Nom désignant à la fois la *cella* de forme cubique et le bétyle qu'elle contient; ce dernier n'est autre que la Pierre Noire, enchâssée dans l'angle Est-Sud-Est, à gauche en entrant, à environ un mètre du sol. Le nom de *bayt* qui lui est fréquemment donné, laisse supposer que le bétyle (*bayt-El*) et sa *cella* se sont complètement identifiés et que le caractère sacré du premier s'est étendu à la seconde. Il n'est d'ailleurs pas impossible que la forme

(1) Sur ces diverses significations, cf. *supra*, p. 58 sqq.

cubique assez irrégulière de la *cella* soit une reproduction de celle de la pierre sacrée. De plus, le revêtement d'étoffes précieuses des murs extérieurs de la Ka'ba indique que cette dernière était considérée comme une forme agrandie du bétyle qu'elle abritait.

La racine *k ʿ b*, aux significations précises et limitées, ne laisse pas place à la fantaisie. Elle sert principalement à décrire ce qui est carré et cubique — sens couramment admis pour l'étymologie de Ka'ba; ensuite, elle sert à qualifier les seins développés et arrondis d'une jeune fille vierge (*kâʿib*, *kaʿâb*) et désigne, en conséquence, la virginité (*kuʿba*). Sur ce sens, le nom de χααβοῦ, donné par St. Épiphane (1) à la déesse vierge, mère du dieu nabaṭéen Dusarès, attira l'attention de certains Orientalistes, pour lesquels la Pierre Noire représentait Aphrodite-Astarté (2). Enfin, une troisième signification de cette racine confère à Ka'ba le sens d'une *cella* ou chambrette cubiforme (3), bâtie sur un plan surélevé (4).

Ce dernier sens nous paraît fondamental; en effet, il nous permet de mettre *k ʿ b*, racine proprement arabe, en rapport avec ses équivalents sémitiques, l'araméen *r b ʿ*, passé en arabe (5), l'hébreu *r b ṣ* (= ar. *r b ḍ*) et l'accadien *rabâṣu*, signifiant tous « camper ». Compte tenu du nombre « quatre » exprimé à la fois par *r b ʿ* et *k ʿ b*, on pourrait conclure que la chambre haute, bâtie sur une colline entre aṣ-Ṣafâ et al-Marwa, auprès du point d'eau de Zamzam, succéda à une tente carrée ou quadrangulaire, se

---

(1) *De haer.* 51, cité ap. WELLHAUSEN, *Reste*², 49 sq.

(2) Cf. *supra*, p. 168.

(3) Cf. TʿA **1**, 2, p. 178, l. 16. Les autres significations de *k ʿ b* ne semblent apporter aucun autre éclaircissement au sujet qui nous occupe.

(4) Cf. *ibid.*, l. 15: وسمّي (البيت الحرام) كعبة لارتفاعه وتربّعه. Sur cette élévation du plan de la Ka'ba, cf. YÂQÛT, IV, 279, l. 17. Jusqu'à nos jours, on y accède à l'aide d'un escalier mobile (cf. M. HAMIDULLAH, *Le pèlerinage à la Mecque*, in *Sources Orientales*, 3/1960, p. 127).

(5) Où l'on explique *k ʿ b* par *r b ʿ*, lequel exprime, dans plusieurs de ses significations, l'idée de stabilité, de fixation (cf. TʿA **5**, 332 sqq.). Notons que *rabʿa* signifie, comme *kaʿba*, « demeure, habitation », et que *murabbaʿ* indique, jusqu'à nos jours, dans le dialecte syro-libanais, une chambre haute ou un étage.

distinguant ainsi des tentes rondes du reste du campement (1). La *kiswa* ou draperie en étoffe précieuse dont on la recouvre, depuis une époque, sans doute, très reculée, tendrait à rendre à la bâtisse son aspect primitif de tente (2). De cette façon, les traditions religieuses du nomadisme étaient adaptées aux nécessités de la sédentarisation et de l'urbanisation. La pierre sacrée qu'abritait la tente sacrée fut dès lors enchâssée dans le mur de la *cella*, afin de marquer la volonté de fixation des sédentaires ou semi-nomades, fréquentant la vallée mekkoise, et leur opposition à toute tentative de déplacement ou de vol du bétyle. Avant sa fixation, la pierre sacrée pourrait avoir été appelée *rabî'a*, « pierre qu'on soulève pour essayer ses forces » (3), puisque son déplacement devait donner lieu à une émulation de caractère athlétique, dont le souvenir resta vivace jusqu'à nos jours, du moins, dans les campagnes syro-libanaises,

---

(1) Les sédentaires qui se fixèrent à la Mekke se construisaient des habitations rondes par respect pour la Ka'ba. Cf. Azraqî, 196 (comp. Ǧâḥiẓ, *Ḥayawân*, III, 44): وكان الناس يبنون بيوتهم مدوّرة تعظيماً للكعبة فاوّل من بنى بيتاً مربّعاً حميد بن زهير [احد بني اسد بن عبد العزّى] فقالت قريش ربّع حميد بن زهير بيتاً امّا حياة وامّا موتا .

(2) La légende attribue la première *kiswa* au Tubba' yéménite (Tubba' al-Akbar = Tibbân As'ad Abû Karib, selon Ṭabarî, I[2], 901 sqq.; Ibn Hišâm, 12 sqq., ou Tubba' al-Aṣġar = Abû Karib b. Ḥassân b. As'ad, selon *Aġ.* **13**, 120 sqq.) qui, de retour d'une expédition hors d'Arabie, rendit visite au sanctuaire mekkois, sur le conseil de deux docteurs juifs médinois. Ce fait est contemporain de l'introduction du Judaïsme au Yémen, laquelle serait à dater du début du Ve siècle. Toutefois, nous pensons avec Wellhausen, *Reste*[2], 73, que « Die Bekleidung des Hauses mit Zeugen ist alt; man könnte denken, es verrate sich darin wie bei der Stiftshütte der Ursprung aus einem Zelte ». Comp. l'acc. *parakku*, le syr. *parqô* et l'héb. *parôket*, désignant la chapelle de l'idole ou le voile qui la cache aux regards des fidèles. A ce propos, il est intéressant de noter que, selon al-Ǧâḥiẓ, *Ḥayawân*, III, 44, « il y avait à la Mekke des gens pieux qui n'avaient jamais mis le pied à la Ka'ba »; ce qui suppose qu'elle était considérée par eux comme une espèce de « Saint des Saints ». Sur le voile de la Ka'ba, on peut voir Gaudefroy-Demombynes, in *Studia Islamica* 2, Paris 1954, pp. 5-21.

(3) T'A **5**, 336, l. 28 sq.

lors des festivités religieuses et populaires (1). Si cette dénomination avait réellement existé, elle expliquerait avantageusement le nom propre de personne et de tribu, Rabî'a, très fréquent dans l'onomastique arabe (2). Il est, en effet, surprenant que la Pierre Noire, vénérée par tous les Arabes, n'ait pas laissé plus de trace dans leur onomastique que les rares théophores de 'Abd al-Ḥağar(3) 'Abd al-Ka'ba (4), 'Abd al-Bayt (5) et peut-être encore 'Abd [al-Ḥağar] al-Aswad (6). Mais il n'est pas moins surprenant de constater le silence absolu des sources à propos d'une telle éventualité. Que le sanctuaire des Rabî'a à Sindâd portait le nom d'al-Ka'abât ou Ḏû l-Ka'abât (7), cela semble n'avoir aucun rapport avec leur nom.

Dans la préhistoire légendaire de la Mekke, la Ka'ba occupe l'emplacement sur lequel Dieu avait fait dresser une tente du Paradis pour Adam qui venait d'en être expulsé (8). Pourquoi Dieu aurait-il choisi cet endroit? Parce qu'il est le nombril du monde(9). L'édification du sanctuaire est attribuée soit à Adam(10),

---

(1) A l'occasion des fêtes patronales dans les villages du Liban, il y a très souvent une *qayma*, « pierre » ou « seuil » (*'atba*) ou bien « une masse d'acier » (*bayḍat ḥadîd*) que les hommes vigoureux s'exercent à soulever. Cela se fait de moins en moins; car les kermesses modernes ont apporté d'autres distractions aux villageois.

(2) Cf. T'A *loc. cit.*, 336 sq.; pour les Rabî'a des Qurayš, cf. AZ-ZUBAYRÎ, *Nasab Qurayš*, éd. Lévi-Provençal, Le Caire 1953 (in *Ḏaḫâ'ir al-'Arab*, 11), p. 152 sqq.

(3) IBN DURAYD, 237, l. 4; *Aġ.* **14**, 76, l. 29.

(4) ṬABARÎ, I3, 1073, l. 10.

(5) YÂQÛT, IV, 726, l. 20.

(6) *Aġ.* **11**, 134, l. 19; ṬABARÎ, I4, 2031, l. 13; 2023, l. 4 (cités ap. WELLHAUSEN, *Reste*2, 2 sq.). Cf. *supra*, p. 46.

(7) Cf. *supra*, p. 68.

(8) AZRAQÎ, 11 sq.; cf. *Sources Orientales*, 1/1959, 268 sq.

(9) YÂQÛT, IV, 279, l. 2: فهي سرّة الارض ووسط الدنيا وامّ القرى. Cf. à ce sujet l'intéressante étude de WENSINCK, *The ideas of the Western Semites concerning the navel of the earth*, *op. cit.*

(10) Cf. IBN SA'D, I, 1, p. 15: فبنى آدم البيت من خمسة اجبل من طور سينا وطور زيتون ولبنان والجوديّ وبنى قواعده من حراء.

soit à Abraham (1). Dans les deux cas, les matériaux de construction provenaient des montagnes célèbres dans l'histoire religieuse de l'Orient: le Mont Sinaï (2), le Mont des Oliviers (3), le Mont Liban (4) et le Ǧûdî (5); les fondations furent construites avec des matériaux provenant de Ḥirâ' (6).

Dans l'histoire religieuse de l'Islam, l'origine abrahamique de la Kaʿba ne fait pas l'ombre d'un doute, puisqu'elle est affirmée par le Coran (7). Quant à l'histoire proprement dite, elle attend toujours les résultats de fouilles systématiques sur le site mekkois

---

(1) AZRAQÎ, 30: بنى ابراهيم البيت من خمسة اجبل من حراء وثبير ولبنان والطور والجبل الاحمر.

(2) Azraqî lui substitue Ṯabîr, montagne élevée entre la Mekke et ʿArafât. Une légende la met en rapport avec le Sinaï: Quand Dieu apparut à Moïse (au Sinaï), la montagne éclata en plusieurs parties dont trois échouèrent à la Mekke, Ḥirâ', Ṯabîr et Ṯawr, et trois à Médine, Uḥud, Wariqân et Raḍwä (YÂQÛT, I, 917).

(3) Appelé plus couramment Ṭûr Zaytâ. La tradition musulmane en fait le cimetière des prophètes et y situe l'Ascension de Jésus; c'est là que le *Sirâṭ* sera tendu au Jour du Jugement dernier (cf. YÂQÛT, III, 558). Azraqî dit aṭ-Ṭûr tout court; sans déterminatif, ce nom se dit du Sinaï, du Garizim, du Carmel et d'autres montagnes; mais il ne semble pas désigner le Mont des Oliviers (cf. YÂQÛT, III, 565 sq.).

(4) S'agit-il du Mont Liban (YÂQÛT, IV, 347) ou du duel Lubnân[1], désignant deux montagnes aux environs de la Mekke: Lubn al-Asfal et Lubn al-Aʿlä (YÂQÛT, IV, 348)?

(5) Il s'agit vraisemblablement du Mont Ararat où aurait atterri l'Arche de Noé (cf. *Cor.* **11**, 44), bien que le même nom soit celui d'une montagne dans le pays des Ṭay' (YÂQÛT, II, 144). Azraqî a: al-Ǧabal al-Aḥmar, qui est une montagne des environs de la Mekke (YÂQÛT, I, 156).

(6) Montagne à proximité de la Mekke. C'est dans une grotte de cette montagne que le Prophète reçut la première révélation (YÂQÛT, II, 228).

(7) **2**, 127: واذ يرفع ابراهيم القواعد من البيت واسمعيل. La Kaʿba est appelée *maqâm Ibrâhîm* (*Cor.* **2**, 125), nom qui désigne actuellement une pierre noire, plus grande que la Pierre Noire, censée conserver les traces du pied d'Abraham (YÂQÛT, IV, 280); elle est située sur le circuit des processions, au Nord-Est de la Kaʿba, non loin du puits de Zamzam. On trouvera les détails circonstanciés du séjour d'Abraham à la Mekke et de son retour en pèlerinage dans les Histoires Universelles, les Chroniques de la Mekke et ailleurs (cf. un résumé ap. YÂQÛT, IV, 280 sqq.).

pour pouvoir se prononcer avec certitude sur l'antiquité du sanctuaire. En effet, la documentation dont nous disposons jusqu'à ce jour, est bien insuffisante pour une datation précise de l'époque à laquelle fut occupée la Mekke et fut édifié le sanctuaire.

Quelques opinions ont été émises à ce sujet dont il n'est pas inutile de mentionner brièvement ici les principales. Reinhardt Dozy (1) attribue la fondation de la Ka'ba aux Simonites qui, selon le *Premier Livre des Chroniques* (**4**, 42)), émigrèrent de Palestine et allèrent s'établirent dans la montagne de Séïr, après avoir battu le reste des Amalécites qui s'y étaient réfugiés. Cela se passa sous le règne d'Ézéchias (725-697). Il fait du pèlerinage une commémoration, par les Simonites, de la conquête de la Palestine par les Israélites, telle qu'elle est décrite dans le *Livre de Josué*. Cette thèse demeura sans défenseur. Si l'auteur renonça lui-même à considérer le pèlerinage mekkois comme la commémoration de la conquête de la Terre promise, il n'en a pas pour autant abandonné l'origine israélite (2). La question reste posée; nous aurons l'occasion d'y revenir.

Julius Ley, auteur d'une thèse sur l'origine du sanctuaire mekkois (3), y voit un monument consacrant l'alliance entre les Ǧurhumites, d'origine yéménite, premiers occupants du site, selon les sources arabes (4), et les Kinânites, descendants d'Ismaël; il le date de 80 av. J.-C. (5).

---

(1) Cf. *Die Israeliten zu Mekka von Davids Zeit bis in's fünfte Jahrhundert unserer Zeitrechnung*. Aus dem Holländ. übersetzt, Leyde 1864.

(2) Cf. De Goeje, *Biographie de Reinhardt Dozy*, trad. du holl. par V. Chauvin, Leyde 1883, p. 31.

(3) *De templi Meccani origine*, Berlin 1849, 49 p.

(4) Avant eux, c'était le domaine des légendaires 'Amâliqa. Sur les Ǧurhumites et leur expulsion par les Ḫuzâ'ites, cf., par ex., le récit d'*Aġ*. **13**, 108 sqq.

(5) Il est suivi par Osiander, in ZDMG 7/1853, 492; Caussin de Perceval, *Essai sur l'histoire des Arabes*, I, 174, cite le témoignage imprécis de Diodore de Sicile (*Bibl. hist.*, III, éd. Amsterdam 1746, p. 24) qui dit: « Il y a dans ce pays (= la partie de l'Arabie que baigne la mer Rouge) un temple très-révéré de tous les Arabes. » Caussin de Perceval ajoute: « On sait que la Câba

Hugo Winckler, l'un des plus ardents défenseurs du *panbabylonisme*, affirme qu'au I[er] siècle de l'ère chrétienne, le sanctuaire de la Mekke était soit un lieu de culte nabaṭéen ou sous influence nabaṭéenne, soit que son culte s'était transplanté au Nord, de la même manière que celui de Mardûk s'était transplanté en Assyrie (1). Toutefois, dans un autre écrit, paru la même année, l'auteur fait du pèlerinage mekkois une copie de la fête du Nouvel An babylonien (2).

A ce stade, deux distinctions s'imposent: il faut, d'abord, distinguer entre la Mekke en tant que ville et la Mekke en tant qu'étape sur la route reliant l'Arabie du Sud à l'Arabie du Nord, la Palestine, la Syrie et l'Irâq. La première est certes de fondation relativement récente, puisqu'elle est l'œuvre du réformateur qurayšite Quṣayy, au V[e] siècle de notre ère; quant à la seconde, elle doit remonter à une très haute antiquité, peut-être même à la lointaine époque de la dispersion des peuples sémitiques hors de leur berceau mésopotamien.

Ensuite, il faut distinguer entre la Ka'ba en tant que sanctuaire bâti, dont la construction remonterait vraisemblablement au début de l'ère chrétienne, et son site qui, comme haut-lieu de culte, serait contemporain ou de peu postérieur à la Mekke en tant qu'étape sur la route reliant le Sud au Nord, qu'auraient suivie les Sémites de l'Ouest, après avoir quitté la basse Mésopotamie et longé les côtes du 'Umân, du Ḥadramawt et du Yémen, contraints, par l'impraticable Tihâma, à suivre les dépressions intérieures de l'Arabie centrale.

---

est le seul édifice religieux qui ait obtenu en Arabie ce respect général. Sa fondation était sans doute bien antérieure à Diodore [1[er] siècle avant J.-C.], mais aussi très-postérieure à l'époque que lui assignent les croyances musulmanes [époque d'Abraham] ».

(1) Cf. *Arabisch-Semitisch-Orientalisch*, *op. cit.*, 83 sq.; plus haut (p. 38 sqq.), l'auteur insiste sur l'influence de l'Abyssinie sur la Mekke.

(2) Cf. *Himmels=und Weltenbild der Babylonien*, in *Der Alte Orient*, III, 2/1901, 55 sq.

Parmi les considérations qui jouèrent dans le choix du site, la première fut le point d'eau qui, situé au flanc de la colline sur laquelle fut bâtie la Ka'ba, se trouve à l'angle Ouest du triangle formé à l'Est par aṣ-Ṣafâ et au Nord par al-Marwa, deux collines étroitement associées au culte mekkois depuis ses origines. Ce point d'eau qui serait devenu un puits par suite du ravalement de la colline en vue de l'aménagement de la plate-forme sur laquelle s'éleva le sanctuaire, porte le nom de Zamzam, lequel aurait été, à l'origine, celui de la colline intermédiaire. Dans notre hypothèse, ce nom apporterait une précieuse lumière sur le lieu d'origine des immigrants sémitiques qui fondèrent le culte mekkois. En effet, Zamzam pourrait être, à notre avis, une forme altérée de Zababa(1), dieu de la guerre et protecteur de l'antique cité sumérienne de Kiš (2), située au Nord-Nord-Est de Babylone, qui fut le siège de plusieurs dynasties et dont le site est connu de nos jours sous le nom de Tell el-Oheimer (3). Or Zababa n'est autre que Ninurta, grand dieu de la guerre, adoré à Nippur, comme à Babylone (4). Parmi les autres centres où son culte était florissant, citons l'antique Lagaš (auj. Tello), où il était adoré sous le nom de Ningirsu (5).

---

(1) Nom lu par certains assyriologues Za-mà-mà (cf. DEIMEL, 130); sur la lecture Za-ba$_4$-ba$_4$, cf. TALLQVIST, *Götterep.*, 483. Cependant, A. L. OPPENHEIM, *The interpretation of Dreams in the ancient Near East*, in *Transactions of the American Philosophical Society*, N.S. vol. 46, 3/1956, 354 (addition sur p. 193), lit toujours Za-mà-mà. Vu la permutation courante entre le *b* et le *m*, le rapprochement ne nous paraît pas compromis.

(2) DEIMEL, 130 sq.; comp. une altération analogue dans Zamalmal (*ib.*, 202, col. 2, l. 11).

(3) Cf. PARROT, *Sumer*, index, p. 355.

(4) DEIMEL, 209 sqq. (qui lit Ninib).

(5) *Ibid.*, 359; TALLQVIST, *Götterep.*, 404 sq. Sur la liste de ses 60 noms, cf. ZIMMERN, *Zur Herstellung der grossen babylonischen Götterliste An = (ilu)Anum*, in *Berichte über die Verhandl. der königl. Sachs. Gesellschaft der Wissensch. zu Leipzig*, 63, 3/1911, 107 sqq.; DEIMEL, 210; TALLQVIST, *op. cit.*, 421 sqq. Notons au passage que l'un de ses noms est Kab, qu'il porte concurremment avec Ištar; cf. également Ka-ab-ta (DEIMEL, 154; TALLQVIST, *op. cit.*, 340) qui en serait le fém.

Ninurta était à la fois dieu de la guerre et protecteur de la végétation. Sa mythologie est plus développée à Lagaš, où on lui attribue deux fils, dGál-alim et dDunša(g)-ga, et sept filles. Il est décrit comme un homme dont la stature touche le ciel, ayant à son côté l'Aigle divin (Im-gi(g) , à ses pieds la tempête, à sa droite et à sa gauche deux lions. Ses insignes sont le foudre, ses terribles taureaux et sa massue aux cinquante têtes.

Comme dieu de l'agriculture, il donne la fertilité aux champs de blé, bénit les troupeaux et fait vivre les poissons. A ce titre, il est dit être « comme le serpent », immense comme les profondeurs de la mer; son cœur est comme une eau intarissable; il aime les oblations, la musique, etc. » (1).

Sous le nom de Nin-giš-zi(d)-da, protecteur de la famille et de la personne du prêtre-roi Gudéa, il a pour symbole le dragon (2) et son rôle de maître des eaux souterraines est mieux mis en évidence (3).

La parèdre de ce dieu est dBa-ú, déesse de la fertilité des champs et de la fécondité des animaux et des hommes (4). Elle se confond avec dGu-la, déesse de la génération et de la reproduction des animaux, dont le nom signifie « la grande » et qui est qualifiée de « très puissante » (dAB-Ú) (5).

Par sa fonction, Ba-ú représente l'aspect le plus primitif d'Ištar, déesse de l'amour, de la volupté et de la génération (6), dont le rôle de protectrice de la végétation s'est bien plus développé chez les Sémites de l'Ouest que celui de déesse de la guerre, sous lequel son culte s'illustra en Assyro-Babylonie. Elle était la parèdre de plusieurs grands dieux, dont Tammûz (il Dumuzi) (7),

(1) DEIMEL, 201 sq.; autres épithètes ap. TALLQVIST, *loc. cit.*

(2) Le même symbole est attribué à Za-ba-ba à Kiš (DEIMEL, 130).

(3) *Ibid.*, 203 sq.

(4) *Ibid.*, 72 sq.; TALLQVIST, *Götterep.*, 268 sqq.

(5) DEIMEL, 88 sq.; TALLQVIST, *op. cit.*, 316 sqq.; comp. les épithètes arabes *rabb*, *rabba*, *ṭâġiya* (cf. *supra*, pp. 119 et 126; *infra*, p. 237).

(6) DEIMEL, 150 sqq.; TALLQVIST, *op. cit.*, 330 sqq.

(7) DEIMEL, 151, col. 2 *in fine*; TALLQVIST, *op. cit.*, 333.

dieu de la végétation hivernale, confondue avec Nin-giš-zid (d)-da (1), son père (2).

De toutes ces considérations, il ressort que la colline sur laquelle fut construite la Ka'ba, et le puits de Zamzam qui en conserverait le nom, furent l'objet d'un culte voué à un dieu et à une déesse protecteurs de la végétation et de la reproduction des troupeaux, c'est-à-dire, en termes sémitiques de l'Ouest, à un Ba'l et à une Ba'la. Ce culte remonterait à l'époque des premières vagues d'immigrants sémitiques qui, partis de Mésopotamie, ont occupé la vallée mekkoise, après avoir contourné la presqu'île arabique par le Sud, avant d'atteindre la terre fertile qui portera le nom de « Terre de Canaan ».

L'aspect guerrier du dieu s'estompa devant l'aspect générateur de la déesse. En effet, du premier il ne resta qu'un vague souvenir dans les flèches de Hubal (3), dieu des pasteurs, tandis que de la seconde, Isâf et Nâ'ila conserveraient le noyau de ce que sera le mythe de l'Amour d'Adonis et d'Astarté, et la Pierre Noire, l'aspect astral de celle qui sera l'Astarté de Tyr. Météore ou *kudurru* (4), la Pierre Noire peut avoir fait partie, elle-même ou, du moins, son prototype, du bagage cultuel des immigrants. Comme autres souvenirs de ce culte primitif, mentionnons encore le puits desséché, symbole des eaux souterraines (5), et le serpent, gardien

---

(1) DEIMEL, 204.

(2) TALLQVIST, *op. cit.*, 406.

(3) A noter que Ninurta est qualifié de *ša piristi, bârû têrêti* (TALLQVIST, *op. cit.*, 426), « maître de la décision, de la divination », titres qui rappelleraient la fonction des flèches cléromantiques de la Ka'ba.

(4) Bornes en pierre noire, la plupart du temps de la diorite, qui, dès l'époque kassite, devaient assurer l'intégrité des propriétés; elles étaient recouvertes d'inscriptions et surtout ornementées de reliefs où s'affirmait tout le panthéon babylonien sur le mode hiérarchique (cf. PARROT, *Sumer*, 318 sq.).

(5) Cf. *supra*, p. 40. Zababa est aussi protecteur des fondations des temples, particulièrement sous le nom de Pap-sukal (DEIMEL, 241; TALLQVIST, *Götterep.*, 423, 436).

du sanctuaire (1), qui conserveraient du dieu l'aspect protecteur de la végétation; de même que les gazelles en or, trouvées dans Zamzam, rappelleraient, avec la colombe de bois, suspendue dans le sanctuaire (2), le même aspect dans la conception du rôle de la déesse.

L'esplanade sur laquelle s'élevèrent le sanctuaire et la tente sacrée, avant lui, s'appelle Bakka (3). Or l'un des temples de Ningirsu à Kiš portait le nom de Ba-gá (4). L'explication, donnée par les philologues pour Bakka, est insignifiante (5). Rien ne met en valeur cet héritage antique qu'un tel rapprochement.

Il en est de même de certains autres noms que la tradition conserve comme ayant été conférés à la Mekke, tels que (6) Fârân, Kûṯä, Ṣa(i)lâḥ, Umm Ruḥm, Umm al-Qurä, al-Qarya al-Qadîma (7). Le sanctuaire, lui, était appelé al-Bayt al-‘Atîq, Qâdis,

---

(1) Azraqî, 49; cf. p. 105; Wensinck, *The ideas of the Western Semites concerning the navel of the earth*, *op. cit.*, 59 sqq.

(2) Cf. *supra*, p. 170.

(3) Cf. Yâqût, I, 706; Azraqî, 197: بكّة موضع البيت ومكة الحرم كلّه. Dans la prétendue inscription « en syriaque » trouvée dans les fondations de la Ka‘ba, lors de sa reconstruction par les Qurayšites, le dieu du sanctuaire est appelé Ḏû Bakka (Azraqî, 42-43).

(4) Deimel, 202, col. 2 *in fine*.

(5) Cf. Yâqût, *loc. cit.*: سمّيت بكّة لانها تبكّ اعناق الجبابرة ou لتباكّ الناس باقدامهم قدّام الكعبة.

(6) Azraqî, 197-8; Nuwayrî, *Nihâya*, I, 313-14.

(7) Cf. encore *al-Bâssa* (Yâqût, I, 609: *Bassâsa*), « qui stimule, expédie », et *al-Ḥâṭima* (Yâqût, II, 187), « qui écrase »; ces deux termes semblent n'être autre chose que deux épithètes marquant la puissance de la cité. Faudrait-il y voir des qualificatifs formés de Buss, « sanctuaire » (cf. *supra*, p. 203) et de Ḥaṭîm, nom d'une partie de l'enceinte sacrée de la Ka‘ba (cf. Yâqût, II, 290 sq.)? An-Nâssa, « qui repousse les injustes » (Yâqût, IV, 618; Nuwayrî, *Nihâya*, I, 314) et an-Nassâsa, ainsi appelée selon Ṯa‘lab et az-Zamaḫšarî, en raison de sa sécheresse (in T‘A **4**, 258, l. 24 sq.; cf. Yâqût, IV, 617), ou parce qu'« elle pousse les gens vers le paradis et la miséricorde » (T‘A *loc. cit.*; Yâqût, IV, 780), ne sont vraisemblablement qu'une lecture différemment ponctuée de Bâssa et Bassâsa. A tous ces noms, Yâqût, IV, 617-18, ajoute: Ma‘âd, « lieu où on retourne » (comp. le sud-ar. *m ‘ d*, signifiant « fête », par opposition à *ḥağğ*, « pèlerinage »: CIH 548; Ryckmans, *Les religions arabes préislamiques*, 34,

Nâḏir, aḍ-Ḍurâḥ, ce dernier étant le nom du prototype céleste de la Ka'ba. Ces diverses dénominations appartiendraient à diverses époques et à diverses occupations du site. Reprenons-les une à une et recherchons-en l'origine.

Fârân (1) est le nom du désert s'étendant entre l'Égypte et Édom (auj. El-Tih). L'application de ce nom à la Mekke, aux montagnes qui l'environnent ou aux montagnes du Ḥiǧâz (2), tient au fait que, selon la Bible (*Gen.* **21**, 21), Ismaël habitait le désert de Fârân, alors que, dans la tradition musulmane, il habitait la Mekke. C'est dans ce sens que *Dt.* **33**, 2, est textuellement cité et commenté (3). En effet, Fârân y est conçu comme la montagne de la dernière théophanie monothéiste, à savoir la révélation faite à Mahomet, la première étant celle faite à Moïse au Sinaï et la deuxième, celle faite à Jésus au Mont Sê'îr (4), identifié aux montagnes de Galilée et plus particulièrement à Nazareth.

Kûṯä désigne, selon Yâqût (5), trois localités, dont deux en Babylonie et une à la Mekke. En Babylonie, il y avait Kûṯä

---

40), ar-Ra's, « le (sanctuaire) principal » ou « la capitale » ou simplement « le sommet » d'une colline ou « le pic » d'une montagne (comp. Yâqût, II, 731 sq.), al-Ḥaram, « le (territoire) sacré », al-Balad al-Amîn, « la cité où l'on est en sécurité » (cf. *Cor.* **95**, 3), al-'Urš, « baraques en bois, appentis en roseaux », caractérisant un quartier de la Mekke (cf. Yâqût, III, 639 sq.), al-Muqaddasa, « la (cité) Sainte » (comp. Yâqût, IV, 602), al-Mudhab (comp. Maḏâbum, nom du temple de Sîn à Ḥurayḍa au Ḥaḍramawt, ap. G. Caton Thompson, *The tombs and Moon Temple of Hureidha, op. cit.*, 57, et al-Maḏâhib, localité près de Médine, ap. Yâqût, IV, 469).

(1) Héb. Pârân.

(2) Yâqût, III, 834.

(3) وفي التوراة جاء الله من سيناء واشرق من ساعير واستعلن من فاران (Yâqût, *loc. cit.*) جاء من سيناء يريد مناجاته لموسى على طور سينا واشرق من ساعير اشارة الى ظهور عيسى بن مريم عم من الناصرة واستعلن من جبال فاران وهي جبال الحجاز يريد النبي عم . وهذا في الجزء العاشر في السفر الخامس من التورية والله اعلم (*ibid.*, 11).

(4) Cf. Yâqût, III, 11: ساعير في التورية اسم لجبال فلسطين ... وهو قرية من الناصرة بين طبريّة وعكّا. Selon la Bible, Sê'îr désigne les montagnes s'étendant de la mer Morte jusqu'au golfe d'Elath (= 'Aqaba): cf. Ges.-Buhl, 789.

(5) IV, 317-18.

aṭ-Ṭarîq et Kûṯä Rabbä (1). C'est dans cette dernière localité que serait né Abraham et c'est là qu'il aurait été jeté au feu. Le nom de Kûṯä lui-même est en rapport avec Abraham, puisqu'il fut celui de son aïeul maternel, lequel aurait creusé Nahr Kûṯä (2), le premier canal dérivant l'eau de l'Euphrate pour l'irrigation.

A la Mekke, Kûṯä désignait particulièrement le quartier des Banû 'Abd ad-Dâr; puis ce nom s'étendit à toute la ville. On fait dire à 'Alî: « Quiconque s'enquiert de notre généalogie (trouvera que) nous sommes des Nabaṭéens, originaires de Kûṯä » (3). Les commentateurs de cette affirmation, prêtée à 'Alî, sont d'accord pour dire que le terme *Nabaṭ*, à côté de Kûṯä, indique qu'il a voulu dire: « Notre père Abraham appartenait aux Nabaṭéens de Kûṯä et notre généalogie remonte jusqu'à lui » (4).

Or Kûṯä (5), cité de Nergal, dieu des Enfers, se trouvait au Nord-Est de Babylone, à l'endroit connu aujourd'hui sous le nom de Tell Ibrâhîm (6). Nergal, dont le nom sumérien NE.URU.GAL

---

(1) ربّى = وُثا ou وُد[هٔ]ا. Kûṯä ṭ-Ṭarîq équivaudrait en assyro-babylonien à Ḫarrân Kûtî (comp. Ḫarrân Kiš, ap. TALLQVIST, NBN, 299).

(2) Nâr-Kûtî (cf. TALLQVIST, *op. cit.*, 298).

(3) YÂQÛT, IV, 318: من كان سائلاً عن نسبنا فاننا نبط من كوثى.

(4) *Ibid.* Le nom de Nabaṭ était donné aux agriculteurs de l'Irâq et aux marchands des produits agricoles qui fréquentaient les foires de l'Arabie. On a vu dans *La divination arabe*, p. 123, n. 2, que ce nom s'appliquait aux descendants de Quṣayy (*qawm mutanabbiṭîn*). Mais les anciens Babyloniens sont également appelés Nabaṭ. A propos de Bâbil, YÂQÛT, I, 447 sq., dit: ... واما ملوك الاوايل اعني ملوك النبط كانوا نزّلا ببابل. Parlant de Tell 'Aqarqûf, l'antique Dur-Kurigalzu, située à l'ouest de Baġdâd, capitale de l'époque kassite (XVe siècle av. J.-C.), dont la Ziggurat est la mieux conservée de toute la Babylonie (PARROT, *Sumer*, Index, p. 342), le même YÂQÛT, I, 867 sq., dit: تل عقرقوف قرية من نواحي نهر عيسى ببغداد الى جانبها تلّ عظيم يظهر للرائين من مسيرة يوم ... وعقرقوف كانت مقبرة الكيانيين وهم امّة من النبط كانوا ملوكاً بالعراق قبل الفرس.

(5) Acc. Kutû, héb. Kût, Kûtâ (II *Rois* **17**, 24, 30).

(6) Cf. réf. ap. GES.-BUHL, 340, et ANET, 165, n. 17. Son temple était appelé Meslam (ANET *loc. cit.*; comp. les théophores avec la racine *s l m*, ap. TALLQVIST, APN, 171, et DEIMEL, 192, col. 1, n. 11).

est l'équivalent sémantique de celui du dieu canaanite Ḥauron ou Ḥôron, signifiant « Celui de la fosse » (1), est le roi des Enfers et des morts. Il est, avec ses démons, l'auteur de la peste, de la famine, de la guerre, de la dévastation, des inondations, des incendies, des maladies. Il exerce une influence funeste sur la lune décroissante et sur le soleil hivernal. Mais il est également — et c'est là peut-être son aspect le plus primitif — le dieu des pasteurs et des agriculteurs, dont il protège les troupeaux et les champs. L'eau des profondeurs dont il est le maître, est envoyée par lui non pas seulement pour dévaster les cultures, mais aussi pour irriguer les champs et accroître la fécondité des animaux. Dans ce rôle, il se confond avec [il]Ningirsu, lequel semble agir sous sa dépendance (2). Comme Ninurta, il a le dragon pour symbole et il est appelé *Taurus magnus*. [d]Al-la-tum est l'une de ses parèdres (3).

Une fois de plus, la figure du Ba'l mekkois se précise à nos yeux. Le sens religieux du puits desséché se confirme et apparaît de plus en plus clairement le rôle capital qui fut celui du puits de Zamzam, comme étant à l'origine du complexe cultuel mekkois. Le dieu qui fut au centre du culte était primitivement un protecteur des troupeaux (4) et sa parèdre était protectrice de la fécondité des animaux (5).

---

(1) Cf. Dahood, in *Le Antiche Divinità Semitiche*, 82 sq. Tallqvist, *Götterep.*, 389, lit Nè-iri-gal, « Unterweltsmacht ». Le thème de « fosse » et de « feu », dans la légende d'Abraham, pourrait être issu du nom et de la fonction de ce dieu.

(2) Cf. Deimel, 192, col. 2, n. 9: « dominus magnus (terrae), sine quo [il]*Ningirsu* in agro et canali nihil crescere facit, et iis, quae crescebant, incrementa non dat ». Cf. aussi Tallqvist, *op. cit.*, 395. Notons au passage qu'il porte, comme Ninurta, le nom de Kab (Deimel, 192, col. 1, l. 5; 210, col. 1, l. 32).

(3) Deimel, 193, à qui sont empruntés tous les détails sur ce dieu (pp. 191-193).

(4) Nergal était appelé [d]Gír/sag-gán, « deus gregum habitans in inferno » (Deimel, 192, col. 2 *in fine*). Parmi les villes dont il était le seigneur, citons Sagg, Barra et Šagga (*ib.*, col. 1, n. 5), dont les échos seraient parvenus jusqu'à nous (cf. *supra*, p. 51).

(5) Al-la-tum est l'équivalent sémitique du sumérien Ereš-ki-gal, signifiant « Reine du Grand Lieu (= l'Enfer) » (Deimel, 119; cf. Tallqvist, *Götterep.*, 259). Il semble que ce n'est pas cet aspect de la déesse qui prédomina à la Mekke, mais plutôt celui de Ba-ú-, parèdre de Za-bà-bà et de Nin-gir-su (cf. *supra*, 211).

Il est une solution plus simple qui consiste à rapporter le nom de Kûṯä, donné à la Mekke, à la légende d'Abraham. Faudrait-il logiquement s'y arrêter? Ne serait-il pas plus opportun, au contraire, d'y voir un vestige du passage à la Mekke d'immigrants originaires de Kûṯä qui y auraient développé le culte de leur dieu (1)?

Ṣalâḥ[i] (2) est d'interprétation difficile; car ce nom ne semble pas s'être conservé sous sa forme primitive. En effet, la racine *ṣ l ḥ* ne permet d'apporter aucune explication plausible à ce nom, à moins qu'on ne le considère comme une épithète exprimant la notion de « succès, réussite, chance », courante en hébreu et en syriaque (3), ou comme nom de lieu indiquant la « stabilité, le séjour prolongé en un endroit » (4), ou, enfin, comme l'expression d'un « état de bonne conservation, d'intégrité, de convenance, de paix, de réconciliation, de piété, de vertu », idées toutes opposées à celle de « corruption » (5).

Deux conjectures pourraient jeter quelque lumière sur l'origine de ce nom. La première serait d'y voir l'accadien Šiliḫti,

---

(1) Comp. II *Rois* **17**, 24 sqq., où il est dit que les gens de Kûṯa, transplantés, avec d'autres, en Samarie, après sa prise par les Assyriens en 721, établirent, dans leur nouvel habitat, le culte de Nergal, dont le souvenir était encore vivant au IIe siècle av. J.-C., d'après un texte daté de 138 (cf. réf. ap. DEIMEL, 192, col. 2, n. 7 et 193, col. 2).

(2) C'est la lecture courante; d'autres lisent, non sans raison, Ṣilâḥun (cf. YÂQÛT, III, 411; T'A **2**, 185, l. 11 sqq.).

(3) Cf. GES.-BUHL, 683; QARDÂḤÎ, *Lubâb*, II, 373.

(4) *Locis citatis.* ܚܠܐܘ أوحس, « occuper un endroit et y camper ». Noter que, dans les deux langues, la racine *ṣ l ḥ* exprime l'action de « fendre, couper »; ce qui permettrait de voir sous ce nom l'idée de l'aménagement du site en vue de son occupation.

(5) Cf. T'A **2**, 184 sq.: الصلاح ضد الفساد. C'est à ces notions que se rattachent les onomastiques issus de cette racine (cf. RYCKMANS, *Noms propres*, I, 183; HESS, *Beduinennamen aus Zentralarabien*, 34 sq.; comp. Slḥn que RYCKMANS, in AfO 14/1941, 44 sq., croit trouver dans un Prisme de Sargon II (721-705), sous la forme de *Ši-il-kan-ni* ou *Ši-il-ḫe-ni*).

désignant un canal (1). L'analogie avec Šilaḥ (= Siloé), nom désignant une conduite d'eau à Jérusalem et la piscine dans laquelle se déversait cette eau (2), incite à penser que Ṣalâḥ ou Ṣilâḥ s'est appliqué à la Mekke par suite d'un aménagement de l'eau de Zamzam ou de quelque autre ouvrage d'adduction d'eau. Le caractère sacré des deux eaux en question conférerait un sens religieux au nom qui les désigne. Ainsi, Ṣalâḥ équivaudrait à « ville de l'eau sacrée de Zamzam ».

La seconde conjecture qui paraît plus probable, nous ramène à Pétra, appelée en hébreu *ha-s-Sela'* et dont le nom figurerait dans les lettres de Tell el-Amarna sous la forme de *Zilû* (3). C'est son cadre rocheux accidenté qui lui valut ce nom appliqué également à un autre site rocheux, au désert du Sinaï, Qâdêš Barne'a (4), et encore connu par Yâqût (5). *Sil'* ou *sal'* est l'équivalent de *šiqq* (6), autre nom donné à Pétra (7), et désigne comme ce dernier

---

(1) Du nom commun *šiliḫtu* subsiste en copte *šeleh*, « embranchement d'un canal », et *šilleh*, « dériver un canal » (cf. GES.-BUHL., 833). Comp. Ṣilḥ, localité près de Wâsiṭ, et Famm aṣ-Ṣilḥ, embranchement d'un canal partant du Tigre (YÂQÛT, III, 413).

(2) GES.-BUHL., 833.

(3) Cf. *ibid.*, 546; J. A. KNUDTZON, *Die El-Amarna-Tafeln*, Leipzig 1907 sqq., n° 288, ll. 42, 46 = ANET, 488 sq.

(4) Réf. ap. GES.-BUHL., 546, col. 1, *a*; cf. également *c* et *d*.

(5) III, 117: وسلع ايضا حصن بوادي موسى. Une légende, expliquant le nom de Wâdî Mûsâ, se rapporte vraisemblablement au Rocher de Pétra et à ses sources. En voici l'essentiel: Quand Moïse quitta avec les Fils d'Israël le Désert de Tîh, il avait la pierre dont Dieu parla dans le Coran (**18**, 63; comp. **89**, 9), et qu'il transportait toujours avec lui; là où il campait, il la posait par terre et il en jaillissait alors douze sources pour les douze tribus d'Israël, dont chacune savait à quelle source puiser. Quand il parvint dans cette vallée et pressentit sa fin, il y fixa (*sammara-hu*) la pierre dans la montagne; il en jaillit douze sources, dont l'eau se distribua aux douze villages habités par les douze tribus d'Israël. Puis, Moïse mourut et la pierre resta là où il la fixa (YÂQÛT, III, 879).

(6) Plusieurs noms de lieux du Ḥiǧâz sont formés de la racine *š q q* (cf. YÂQÛT, III, 308 sq.).

(7) Cf. *The Westminster Historical Atlas to the Bible*, Londres[2] 1947, 73 (fig. 52: Sîq et el-Khazneh); cf. 65 (fig. 46: vue de Sela' = « Le Rocher » de Pétra, forteresse d'Édom).

les fentes et les crevasses qui permettent d'escalader les rochers et de passer d'un niveau à l'autre à travers un défilé rocheux (1). Or la Mekke est située dans un cadre rocheux et, à ce titre, elle était considérée, à l'instar de Pétra, comme ville imprenable (2). Le choix des deux sites, par les diverses vagues de Sémites évoluant du Sud au Nord, fut commandé à la fois par la présence de l'eau et par la proximité des montagnes et des rochers qui renvoient les échos dans la vallée (3). De ce fait, il n'est pas exclu qu'à ces deux sites sacrés, dont l'occupation remonte à la plus haute antiquité sémitique, on ait donné le même nom (4).

Umm Ruḥm (5), expliquée par les lexicographes et les chroniqueurs par « source de miséricorde », fait partie d'une vingtaine

---

(1) Cf. Yâqût, III, 117. Sur Pétra et son sanctuaire, cf. réf. ap. Ges.-Buhl, 546; A. Musil, *Arabia Petrea*, I-II, 1-2, Vienne 1907-1908; Th. Wiegand, W. Bauchmann, K. Wulzinger, *Petra*, Leipzig 1921; A. B. W. Kennedy, *Petra: its history and monuments*, Londres 1925; A. Krammerer, *Pétra et la Nabatène...*, Paris 1929-30.

(2) Cf. Yâqût, IV, 625: ومكّة مدينة في واد والجبال مشرفة عليها من جميع النواحي محيطة حول الكعبة. De plus, la Mekke est considérée par la tradition comme une vallée fertile (cf. Azraqî, 47, 50; Quṭb ad-Dîn an-Nahrawalî, éd. Wüstenfeld, *op. cit.*, 33, 43; Ibn Hišâm, 71; Ṭabarî, I, 278).

(3) Cette nuance est contenue, semble-t-il, dans la racine *s l* ' (cf. Ges.-Buhl, 545).

(4) Le ' de S^ela' et le *ḥ* de Ṣa/ilâḥ résulteraient d'un ' accadien, dans le prototype, lequel peut avoir été gutturalisé différemment (sur l'équation ' (acc.) = *ḥ* et ', cf. Moscati, *Lezioni di Linguistica Semitica*, Roma [1959], p. 47). Quant au passage du *s* au *ṣ* et vice versa, c'est un phénomène assez courant que Barth, *Etymologische Studien*, 1893, 53, constate précisément à propos de *s l* '; cf. *saf'* et *ṣaf'* (T'A **5**, 374 et 407), *sq'* et *ṣq'* (*ib.*, 376 et 407), *sd'* et *ṣd'* (*ib.*, 370, 402), etc. Ce phénomène se présente particulièrement dans les racines où le *s* est suivi de *q* (cf. *ib.*, 376) et où la troisième radicale est '. Mais l'équivalence *sl'* = *ṣlḥ* est démontrée d'une façon péremptoire par l'aram. et le syr. *ṣ l ḥ* qui ont exactement le même sens que l'héb., le syr. et l'ar. *s l* ', à savoir « fendre » (cf. Ges.-Buhl, 545 et 683; Qardâḥî, II, 371). Cf. Nöldeke, *Der arabische Name von Petra*, in ZDMG 25/1871, 259 sq.

(5) Lecture de Yâqût, I, 360; T'A **8**, 307, l. 10 sq., a aussi Umm ar-Ruḥm. Médine est appelée al-Marḥûma (*locis citatis*).

de noms de lieux arabes composés d'Umm, signalés par Yâqût (1). De l'étude de ces noms, il ressort qu'*umm*, suivi d'un nom de personne, a son sens propre de « mère », comme dans Umm al-ʿArab, Umm Uḏun (2), Umm Ǧaḥdam (3) ; mais, suivi d'un nom commun, il a la valeur de *ḏû* et indique la possession, comme dans Umm Amhâr, terre où se nichent les petits des fauves (4), Umm Ḥabawkarä, espace couvert de dunes et, par conséquent, plein de périls (5). En dehors de l'onomastique, l'usage d'*umm*, pour indiquer l'origine et l'importance d'une chose (6), est assez courant en arabe; plusieurs expressions métonymiques et métaphoriques se forment avec *umm* (7).

Dans ce genre de noms et d'expressions, le sens qu'il convient de donner à *umm*, dépend du second élément du composé, en l'occurrence Ruḥm (8). Deux solutions se présentent spontanément à l'esprit: ou bien cette dénomination est d'origine islamique et son interprétation traditionnelle par « source de miséricorde », en tant que lieu privilégié de la révélation et de la prédication coranique, est valable, ou bien elle est d'origine préislamique et son interprétation gagnerait à être faite à la lumière des données du paganisme sémitique.

S'il y avait Umm ar-Raḥma, nous n'hésiterions pas un instant à opter pour la première solution; mais la lecture archaïque ou archaïsante d'Umm Ruḥm, précisée par les auteurs, nous porte à voir dans Ruḥm un vestige de l'ancienne religion sémitique. En

(1) I, 356 sqq.

(2) Banû Uḏun est le nom d'une fraction des Hawâzin, dont Uḏayna est le diminutif (cf. TʿA **9**, 120).

(3) *Ibid.*, **8**, 222, l. 9.

(4) *Ibid.*, **3**, 560, l. 21 sq.

(5) Yâqût, I, 358.

(6) TʿA **8**, 190, l. 17: وامّ كلّ شيء اصله وعماده. Suivent des exemples.

(7) On en trouvera quelques-unes ap. Biberstein-Kazimirski, *Dict. Ar.-Fr.*, I, 50 sq. De telles expressions sont connues dans d'autres langues sémitiques; comp., par ex., l'ar. *umm aṭ-ṭarîq* (Biberstein-Kazimirski, 51) à l'hébreu *êm ha-d-dêrêk* (Éz. **21**, 26) et à l'acc. *ummi ḫarrâni* (Bezold 38).

(8) Pour le sens de la racine, cf. Raḥîm et Raḥmân (*supra*, p. 140 sq.).

effet, sa racine sémitique *r ʾ / ḫ / ḥ m* nous met en face de l'un des plus anciens noms sémitiques du dieu Adad (1), exprimant ce qui le caractérise essentiellement, à savoir la pluie qui rend « mous » et « tendres » (2) la terre, la végétation et, par analogie, les cœurs des humains, et le tonnerre, source de pluie, qui le symbolise. De cette double signification de la racine sont issues les deux séries de noms qui lui sont donnés: d'une part, Rammân (3), Riḫamun, Ramimu et Ragimu (4), exprimant le grondement du tonnerre et le rugissement du taureau qui en symbolise cet aspect; d'autre part, Rḫ/ḥm, Rḥmân (acc. *rêmênu*), qui expriment la grâce et la miséricorde du Baʿl du ciel (5). Mais, dans ce dernier sens, cette épithète s'appliquait à d'autres dieux (6).

---

(1) Nous pensons, en effet, que c'est d'un nom comme Irâm[-^{d}Adâd], *irâm* étant la 3e pers. du masc. sg. de *râmu*, « aimer », que se serait formé le patronyme des Araméens (comp. I-ra-am-^{d}Dagan, attesté en ancien accadien, et Ir-am-^{d}Malik, ap. Stamm, 193, 207; cf. Tallqvist, APN, 305). L'arabe Iram, dans Iram Ḏât al-ʿImâd, ville légendaire des ʿÂd (*Cor.* **89**, 7; Yâqût, I, 212 sqq.), Iram al-Kalba, localité entre al-Baṣra et le Ḥiğâz (Yâqût, I, 216), Iram, haute montagne entre Ayla et le Désert de Tîh (*ib.*, 212) et Irâm al-Kinâs, dunes sur le territoire de ʿAbdallâh b. Kilâb (*ib.* 183), en serait un vestige. Comme nom commun, *iram*, plur. *ârâm* et *ûrûm*, désignait les pierres dressées comme signaux dans le désert; elles pouvaient avoir un caractère religieux.

(2) Sens fondamental proposé par W. J. Gerber, *Die hebräischen Verba denominativa* (1896), p. 126; cf. Ges.-Buhl, 755.

(3) Ce nom (*R m n*) subsiste dans une inscription sud-arabe (cf. CIH, I, 203 sq., II, 334; Jamme, *Panthéon*, 143).

(4) Cf. Deimel, 44 sq., 247; Tallqvist, *Götterep.*, 246 sqq.

(5) C'est ce sens qui prédomine en hébreu, araméen, syriaque et arabe (cf. Ges.-Buhl, 755; Qardâḥî, *Lubâb*, II, 426; TʿA **8**, 305 sqq.). Il s'agit notamment d'une tendresse qu'humains et animaux portent instinctivement à leurs progénitures; d'où *raḥîm* (acc. *rêmu*) désigne, dans toutes ces langues, l'« utérus » et les « liens du sang ». D'autre part, *raḫam* (n. d'unité *raḫama*) désigne un vautour (*Vultur percnopterus*), semblable à l'aigle, dont le corps et le cou sont blancs et les extrémités des ailes noires (cf. Ges.-Buhl, 756; TʿA **8**, 308; Yâqût, II, 771); il a pu être l'équivalent, en Arabie, de l'oiseau emblématique d'Adad et de Ningirsu, ^{d}Im-gig^{hu}, l'« aigle » ou l'« oiseau du nuage noir » (Deimel, 46). Plusieurs noms de lieux en Arabie sont formés de cette racine, notamment Šuʿab ar-Raḫam à la Mekke, entre Ṯabîr Ġaynâʾ (TʿA: Ġaynä; cf. Yâqût, III, 831 sq.: pierre en forme de coupole au sommet de Ṯabîr; comp. acc. *ginû*, « sacrifice régulier », ap. von Soden, 290; cf. *infra*, p. 245, n. 5) et le pic appelé ar-Ribâb (cf. Yâqût, II, 771).

(6) Cf. Deimel, 247; Tallqvist, APN, 187; van den Branden, 294 = Jaussen et Savignac 513: *rḥml*; Ryckmans, *Noms propres*, I, 265: *mrḥml*.

Ainsi, Umm Ruḥm, comparé à Umm ʻAṯar, « Mère de ʻAṯar », désignant la déesse solaire de l'Arabie du Sud (1), serait la mère du Baʻl mekkois protecteur de la végétation et de la fécondité des animaux (2).

Le nom d'Umm al-Qurä, donné à la Mekke et attesté dans le Coran lui-même (**42**, 7; **6**, 92), permettrait de considérer Umm Ruḥm comme préislamique. En effet, l'usage d'*umm* à propos de la Mekke dans *Cor.* **28**, 59 (3), correspond parfaitement à celui d'*êm* dans II *Sam.* **20**, 19 (4), à propos d'Abel Bêt Maʻaka (5), où ce terme désigne une ville riche et puissante, pôle d'attraction des villages environnants.

Al-qurä, plur. de *qarya*, terme commun aux Sémites occidentaux et désignant le lieu de rassemblement (6), une agglomération où les habitations forment un ensemble uni en s'alignant les unes à côté des autres (7), s'applique, dans le Coran, à des cités importantes, telles Ninive, où prêcha le prophète Jonas (8), Jérusalem,

---

(1) Cf. Jamme, *Panthéon*, 106.

(2) Ajoutons que *Rḥm* pouvait avoir désigné, en Arabie du Sud, Ta'lab, le dieu « qui rassemble » les nuages et « qui donne la pluie » (Jamme, *op. cit.*, 134-35).

(3) وما كان ربّك مهلك القرى حتى يبعث في أمّها رسولا يتلوا عليهم اياتنا وما كنّا مهلكي القرى الاّ واهلها ظالمون .

(4) אנכי שלמי אמוני ישראל אתה מבקש להמית עיר ואם בישראל. Usage connu en assyrien (cf. Bezold, 38) et en phénicien (cf. Lidzbarski *Handbuch*, 219, cité ap. Ges.-Buhl, 45).

(5) Ville du Nord de Palestine qui s'identifierait avec Abil-Akka, mentionné dans les Annales de Tiglath-Pileser III (744-727); cf. ANET, 283; Ges.-Buhl, 5. Maʻaka est le nom d'une cité au pied du Hermon, en territoire « araméen » (Ârâm Maʻaka: I *Chr.* **19**, 6); c'est aussi le nom propre de plusieurs personnes dont un fils de Nâḥûr, frère d'Abraham, né de sa concubine Re'ûma (*Gen.* **22**, 24). Le nom gentilice est Maʻakatî (*Dt.* **3**, 14, etc.). Cf. réf. ap. Ges.-Buhl, 445.

(6) Cf. Ges.-Buhl, 727.

(7) Cf. T'A **10**, 290, l. 9: المصر الجامع ... كلّ مكان اتّصلت به الابنية واتّخذ قراراً . Comp. Yâqût, IV, 77, 81, 84.

(8) *Cor.* **10**, 98; Ṭabarî, *Tafsîr*, **11**, 110, l. 7.

dans la vision des ossements desséchés d'Ézéchiel (1), Madian, ville du prophète Šu'ayb (2), Sodom, dont Loth fut sauvé (3). Dans la plupart des versets coraniques où le mot *qarya* figure, il indique une ville à laquelle un prophète fut envoyé; mais les habitants le démentirent et le maltraitèrent; alors, Dieu châtia la cité et ses habitants (4). La Mekke est l'une de ces villes (5); elle en subira le sort, si les habitants ne se repentent pas à l'exemple de ceux de Ninive.

Les habitants des *qurä* sont caractérisés par leur orgueil, leur arrogance, leur richesse et l'aisance dans laquelle ils vivent; c'est l'image de la vie mekkoise d'alors; mais c'est aussi et surtout l'image d'une société sédentaire dont les structures s'opposent à la diffusion et au succès du message prophétique (6).

Du sens coranique de *qarya*, Umm al-Qurä confère à la Mekke un rôle prédominant, par rapport aux autres villes qui eurent leurs prophètes. Mais la tradition donna à ce nom deux autres significations non négligeables: le premier est de caractère cosmogonique, puisqu'il fait de la Mekke le nombril de la terre et l'endroit d'où elle fut étendue (7), le second est de caractère historique, puisqu'il

---

(1) *Cor.* **2**, 259; cf. *Éz.* **37**. Les exégètes sont unanimes à voir, dans *qarya*, Jérusalem, mais, dans *al-laḏî*, les uns voient le prophète 'Uzayr (= Ézéchiel), les autres Jérémie (cf. Ṭabarî, *Tafsîr*, **3**, 18). Les commentateurs voient également Jérusalem dans *al-qarya* de *Cor.* **7**, 161, et Ayla ou Madian dans *Cor.* **7**, 163.

(2) *Cor.* **7**, 88; Ṭabarî, *Tafsîr*, **9**, 3 sq.

(3) *Cor.* **21**, 74; Ṭabarî, *Tafsîr*, **17**, 33.

(4) *Cor.* **6**, 123, 131; **7**, 4, 94, 98; **15**, 4; **17**, 58; **21**, 6, 11; **22**, 45, 48; **25**, 51; **26**, 208; **28**, 58-59; **34**, 34; **43**, 23; **65**, 8; etc.

(5) *Cor.* **4**, 75: القرية الظالم اهلها ; **47**, 13: وكأيّنْ من قرية هي اشدّ قوة من قريتك (= محمد) التي أخرجتك اهلكناهم فلا ناصر لهم. Dans القريتين de *Cor.* **43**, 31, les commentateurs voient la Mekke et Ṭâ'if (cf. Ṭabarî, *Tafsîr*, **25**, 35; Yâqût, IV, 77 sq.).

(6) Cf. *Cor.* **6**, 123: وكذلك جعلنا في كل قرية اكابر مجرميها ليمكروا فيها وما يمكروا الاّ بانفسهم وما يشعرون. Cf. Ṭabarî, *Tafsîr*, **8**, 17 *in fine*.

(7) Sur ce point, on trouvera les réf. ap. Wensinck, *The ideas of the Western Semites concerning the navel of the earth*, *op. cit.*, 18 sqq.

en fait la plus ancienne cité de la presqu'île arabique et la plus importante, en raison du nombre de ceux qui s'y rendent chaque année, venant de tous les coins de l'Arabie (1). Dans ce dernier sens, un tel nom peut avoir été donné à la Mekke bien avant l'Islam.

Il en est de même d'al-Qarya al-Qadîma, mettant en relief l'antiquité de la ville et de son sanctuaire, auquel ce nom est appliqué(2). Dans l'onomastique arabe, al-Qarya(3) désigne la Yamâma, région du Sud-Est de l'Arabie centrale, célèbre par sa fertilité et censée avoir été occupée par les légendaires Ṭasm et Ǧadîs (4), et Wâdî l-Qurä, entre Taymâ' et Ḫaybar, en Arabie du Nord, est le nom d'une vallée fertile, aux sources multiples, qui avait été jadis occupée par les Ṯamûdéens (5). De cette constatation, il ressort que le nom de Qarya suppose l'existence d'une source dans le site qui le porte (6). Cela explique pourquoi ce nom a été donné plutôt au sanctuaire, bâti à proximité de la source, qu'à la ville.

L'antériorité du sanctuaire par rapport à la ville est également marquée par le nom d'al-Bayt al-'Atîq qui lui est donné (7). Dans la *Sourate al-ḥaǧǧ*, ce nom est mentionné deux fois (**22**, 29, 33), la première après avoir souligné son origine abrahamique (v. 26), laquelle est affirmée sans ambiguïté dans *Cor.* **3**, 96, et la seconde

(1) Cf. YÂQÛT, I, 363 sq.

(2) Cf. AZRAQÎ, 197.

(3) Les lexicographes enregistrent une lecture *qirya* qu'ils qualifient de « yéménite » (cf. YÂQÛT, IV, 81, l. 3 sq.); comp. l'hébreu *qiryah* et cf. COMTE DE LANDBERG, *Études sur les dialectes de l'Arabie méridionale*, vol. I: *Ḥaḍramout*, Leyde 1901, 689.

(4) Cf. YÂQÛT, IV, 84 et 1026 sqq.

(5) *Ibid.*, IV, 81.

(6) C'est le sens étymologique que propose YÂQÛT, IV, 84, de ce nom: قريت الماء في الحوض اذا جمعته. Il est notable que les localités portant le nom d'al-Qurayya (diminutif de *qarya*) au Liban se distinguent par une eau abondante et une végétation luxuriante.

(7) AZRAQÎ, 197; T'A **7**, 3; selon certains, c'est un des noms de la Mekke (YÂQÛT, I, 778). Comp. al-'Atîq, localité en Basse Mésopotamie (cf. YÂQÛT, IV, 8, l. 8), 'Atîq as-Sâğa, village aux environs de Baġdâd, et al-'Atîqa, quartier de la même ville (YÂQÛT, III, 613).

pour l'opposer, comme premier sanctuaire du Dieu Un (**3**, 96), aux sanctuaires des autres nations (v. 34). Dans la même Sourate, le sanctuaire est appelé simplement al-Bayt (1) et al-Masǧid al-Ḥarâm (2).

Bayt est une désignation très ancienne du sanctuaire et du symbole divin qu'il contient; il est fort probable qu'il soit la forme apocopée de Bayt-El (3). ʿAtîq vient souligner l'antiquité du sanctuaire mekkois par rapport aux autres sanctuaires arabes qui, selon les auteurs musulmans, ont été construits à l'imitation de la Kaʿba, tantôt pour l'honorer, tantôt pour la concurrencer (4). C'est dans le sens de « l'antique sanctuaire » qu'al-Bayt al-ʿAtîq fut généralement compris par la tradition; d'autres significations ont été proposées par les auteurs, dont l'une met en relief le fait que la Mekke a toujours échappé aux envahisseurs et ne s'est point soumise à un roi (5).

Fr. Lenormant (6) suggéra de lire Bayt al-ʿAtîq, au lieu d'al-Bayt al-ʿAtîq, en se référant à *Daniel* **7**, 9, 13, 22, où Dieu est appelé *ʿAtîq yômîn* (ou *yômayyâ*), « l'Ancien des Jours », *al-qadîm al-ayyâm*, dans la version arabe (7). L'article ne serait pas de trop,

---

(1) V. 26; cf. **2**, 158; **8**, 35; **106**, 3. Cette dénomination est fréquemmeut en rapport avec Abraham (cf. *Cor.* **2**, 125, 127; **3**, 96, 97; **14**, 37). *Ahl al-Bayt* désigne la famille d'Abraham (**11**, 73) et celle de Mahomet (**33**, 33). Le mot est suivi des adjectifs *al-ḥarâm* (**5**, 2, 97) et *al-maʿmûr* (**52**, 4) qui se rapporterait à son prototype céleste.

(2) V. 25; cf. **2**, 149, 150; **5**, 2; **8**, 34; etc.

(3) Cf. *supra*, p. 24 sqq.

(4) Cf. Ibn Hišâm, 54 sq.; cf. *supra*, p. 165 sq.

(5) Ǧâḥiẓ, *Ḥayawân*, III, 44 (comp. Yâqût, III, 613): سمّي البيت العتيق لانه لم يزل حرّا لم يملكه احد. Comp. Bâssa et Ḥâṭima, *supra*, p. 213, n. 7; TʿA **7**, 3; Yâqût, I, 778, où est également donné à *ʿatîq* le sens de *karîm*, « honoré ». *ʿAtîq* signifie aussi *ǧamîl*, « beau », et *šarîf*, « noble » (TʿA *loc. cit.*).

(6) *Sur le culte payen de la Kâabah*, 175, n. 1.

(7) Dieu est représenté sous les traits d'un vieillard dans I *Timothée* **1**, 17 (Βασιλεῖ τῶν αἰώνων) et dans l'*Apocalypse de Jean* **1**, 14 sq. (κεφαλὴ αὐτοῦ καὶ αἱ τρίχες λευκαί). L'hébreu *ʿatîq* est employé au sens d'« ancien » dans I *Chr.* **4**, 22.

si l'on considérait *bayt* comme symbole de la divinité, de telle sorte qu'on puisse le rendre par « bétyle »; mais il est inconcevable que la révélation coranique ait consacré un tel sens et, comme rien ne nous prouve, d'une manière certaine, que cette dénomination fut connue avant l'Islam (1), son origine biblique pourrait être envisagée. Il s'agit, sans doute, d'un aramaïsme dont le sens fondamental est « ancien », alors que dans l'arabe ' *t q* prédomine l'idée d'« affranchissement » (2), dans l'hébreu celle de « déplacement » et dans l'accadien celle de « passage, traversée ».

Qâdis et Nâḏir, donnés comme noms au sanctuaire et, selon certains, à la Mekke (3), pourraient n'être que des échos de la tradition biblique, introduits en Islam par des juifs convertis. En effet, Qâdis correspond à Qâdêš de *Gen.* **14**, 7, appelé « Fontaine du Jugement » (*'eyn mišpaṭ*), site sacré non loin duquel l'ange de Yahwé apparut à Agar, fuyant devant Sara, pour lui annoncer qu'elle enfantera un fils qui aurait pour nom Ismaël et une nombreuse postérité (*Gen.* **16**, 7 sqq.). C'est entre Qâdêš et Šûr qu'Abraham s'est établi après la destruction des villes de la plaine (*Gen.* **20**, 1) et c'est Qâdêš qui servit de première étape aux Israélites après leur départ du Sinaï pour la terre de Canaan (*Nom.* **13-19**), étape durant laquelle Moïse fit jaillir l'eau du rocher (*Nom.* **22**, 2 sqq.) et lui a été révélé le noyau primitif des ordonnances rituelles de la Thora (*Nom.* **15-19**) (4).

---

(1) Il est à noter qu'aucun de ceux qui portent le nom de 'Atîq, mentionnés dans T'A **7**, 3 (cf. aussi AZ-ZUBAYRÎ, *Nasab Qurayš*, *op. cit.*, 243), n'est préislamique. Le Prophète l'aurait donné, le premier, comme surnom à Abû Bakr (T'A *loc. cit.*). Pourtant, 'Atîq est attesté comme nom propre dans le domaine ṣafaïtique et al-'Atîq dans les déserts de la Syrie moyenne (cf. RYCKMANS, *Noms propres*, I, 127).

(2) De l'araméen sont issus probablement les autres sens de *'atîq*, à savoir beau, noble, généreux, distingué, en somme, le meilleur de toute chose, comme des dattes, de l'eau, de la graisse, du vin (T'A **7**, 3).

(3) T'A **4**, 215, l. 6 sq.; **3**, 571, l. 23.

(4) Sur ce site, cf. le voyageur américain H. CLAY TRUMBULL, *Kadesh Barnea*, New York 1884, et la longue recension qu'en fit GUTHE, in ZDPV 8/1885, 182-232; cf. aussi LAGRANGE, *Aïn Kedeis*, in RB 5/1896, 440-51; A. JAUSSEN, *ib.* N.S. 3/1906, 451-3.

Dérivé de la racine *q d š / s*, ce nom exprime l'idée de pureté, de sainteté, et son application, sous diverses formes, à la divinité se passe de preuves. Son antériorité, par rapport à la révélation mosaïque, nous permet d'y voir la Qadeš, nommée parmi les divinités asiatiques de « l'Ennéade qui est dans la maison de Ptaḫ »(1), qu'une stèle du Musée de Vienne représente debout sur le dos d'un lion (2) et qu'une autre du Musée de Turin qualifie de « Dame du ciel, Maîtresse de tous les dieux » (3), à l'instar d'Astarté (4). Sur ces stèles, elle a pour parèdre Rešep, « le grand dieu, seigneur du ciel, chef de l'Ennéade et seigneur de l'Éternité ». Ce qui revient à dire que Qâdêš n'est autre chose qu'une épithète de la Baʿla adorée à Qâdêš-Barneʿa, où elle était représentée à la fois par le rocher et la source qui en jaillit (5). Son nom correspondrait, en Arabie centrale, à al-Ḫalaṣa, « la pure », adorée dans la dépression mekkoise (6).

Nous avons vu plus haut que la Mekke, par sa source sacrée, sa Pierre Noire et son cadre rocheux, eut pour nom Ṣa/i-lâḥ, qui est identique à Selaʿ, nom donné à Pétra et à Qâdêš-Barneʿa (7). Si l'on pouvait admettre que Qâdis ait désigné la Mekke bien avant l'Islam, on en conclurait que la tradition arabe aurait voulu marquer par là que la divinité adorée à la Mekke était la même que celle qui était adorée à Qâdêš.

---

(1) *Papyrus Sallier IV, verso*, I, 5-6, cité in ANET, 249 sq.

(2) Cf. E. von Bergmann, in *Recueil de Travaux*... VII/1886, 190 sq., cité in ANET, 250.

(3) Cf. H. Brugsch, *Thesaurus inscriptionum Ägyptiacarum*, VI, Leipzig 1891, 1434, cité in ANET, 250. Comp. *Qâdeš wa-Amrûr* dans la mythologie d'Ugarit, in ANET, 133, col. 1, l. sqq.; 138, col. 1, l. 14 (*Poèmes sur Baʿl et ʿAnat*).

(4) Cf. H. Ranke, in *Studies presented to F. Ll. Griffith*, Londres 1932, 412-18, où l'auteur réunit des matériaux relatifs au culte d'Astarté en Égypte; autres réf. in ANET, 250.

(5) Le nom de Qâdêš était porté par plusieurs cités, dont la plus célèbre est Qâdêš sur l'Oronte, non loin de Ḥums (auj. Tell Nebi Mend: cf. Yâqût, I, 516, s. Buḥayra^{t} Qadas). Trois villes en Palestine portaient le nom de Qêdêš (cf. réf. ap. Ges.-Buhl, 704).

(6) Cf. *supra*, p. 67.

(7) Cf. *supra*, p. 217.

Reste, enfin, la possibilité que le Qâdis arabe ne soit autre chose qu'une variante fantaisite de Quds ou Maqdis, désignant Jérusalem (1), variante issue du souci bien connu de l'Islam primitif d'établir des rapports typologiques entre la Mekke et Jérusalem. La forme du mot serait araméenne; une comparaison avec Qâdîšâ, nom de la « vallée sainte » du Nord du Liban, aboutissant au pied des Cèdres, pourrait nous en convaincre.

Quant à Nâḏir, équivalent phonétique de l'hébreu *nêḏêr*, « vœu » (2), dont l'équivalent sémantique arabe est *naḏr*, il s'applique au sanctuaire en tant qu'objet des vœux d'offrandes et de sacrifices volontaires, dont l'accomplissement se faisait en état de sacralisation (*iḥrâm*), c'est-à-dire en suivant certaines prescriptions dont l'une consistait à ne pas se faire couper les cheveux, afin d'en faire l'offrande à la divinité (3); ce qui permet de penser qu'il existait à la Mekke des personnes « consacrées » à la divinité par des vœux faits par leurs parents, à la manière des naziréens hébreux. L'existence d'un tel usage est attestée par la tradition arabe (4) et la comparaison de Nâḏir au syr. *nazîr*, employé par Isaac d'Antioche pour désigner la jeune fille « vouée » au service de Beltis (5), permettrait de penser, s'il s'avère que le nom est préislamique, que la Ba'la mekkoise avait des personnes consacrées par vœu à son service. Dans ces conditions, Nâḏir serait une formation araméenne populaire analogue à Qâdis et caractériserait l'un des rôles dévolus au sanctuaire.

---

(1) Cf. YÂQÛT, IV, 39 et 590 sqq. A noter que Quds est le nom d'une haute montagne dans le Naǧd et Quds Uwâra (ou al-Qudsân, le blanc et le noir) au Ḥiǧâz sur le territoire des Muzayna (*ib.* 38 sq.).

(2) Cf. GES.-BUHL, 488 et 495 (s. *n z r*).

(3) Cf. WELLHAUSEN, *Reste*², 122 sqq.; en particulier p. 124; W. R. SMITH, *The religion of the Semites*, 323 sqq., particulièrement p. 331 sqq. (pèlerinage et offrande des cheveux), 481 sqq.

(4) Cf. W. GOTTSCHALK, *Das Gelübde nach älterer arabischer Auffassung*, Berlin 1919.

(5) I, 212, l. 130, cité ap. W. R. SMITH, *op. cit.*, 483; comp. l'ar. *an-naḏîra* (T'A 3, 570, l. 29 sq.): الولد الذي يجعله ابوه قيّماً او خادماً للكنيسة او المتعبّد ذكراً كان او انثى وقد نذره ابوه او امّه.

Mais une tout autre explication semble se dégager de la comparaison de Nâḏir à l'acc. *nadâru*, exprimant la fureur des démons contre l'homme et celle des animaux sauvages, tel le lion, alors que *nazâru* exprime la colère de l'homme qui maudit et injurie (1). Appliqué au sanctuaire dans ce sens, Nâḏir signifierait que ce dernier maudit quiconque ne le respecterait pas — sens voisin de celui que la tradition donne à 'Atîq, Bâssa, Ḥâṭima.

Signalons, enfin, à tout hasard, l'épithète Ne-dar, « Force de la victoire » (!), donnée à Nabû, souvent confondu avec Ninurta (2). Si Qâdis peut être l'épithète de la Ba'la de la Mekke, Nâḏir pourra être celle de son Ba'l guerrier.

Examinons, en dernier lieu, le nom que la tradition musulmane donne au prototype céleste du sanctuaire mekkois, à savoir aḍ-Durâḥ ou aḍ-Darîḥ (3). Il semble qu'il en faille chercher l'origine dans le domaine nabaṭéen et palestinien, où *ṣarîḥa* (4) désigne une *cella* funéraire. Wellhausen le rapproche du syriaque *ġûrḥâ* (= *'ûrḥâ*), « cella » tout court (5). Or ce dernier sens est confirmé par *Juges* **9**, 46, 49, où *ṣᵉrîḥa* désigne une chambrette ou une crypte dans le temple fortifié du dieu Bᵉrît à Sichem, alors que dans I *Sam.* **13**, 6, le plur. *ṣᵉriḥîm* désigne des cavernes et des repaires où les combattants, pourchassés par l'ennemi, peuvent se mettre à l'abri. Il convient de comparer à ce terme l'arabe *ṣarḥ*, désignant une tour (*Cor.* **28**, 38; **40**, 36), une forteresse (*Cor.* **27**, 44); sa description dans T'A répond à celle d'une Ziggurat: « C'est une maison isolée, large (à la base) et s'élevant haut dans le ciel...; (ce nom s'applique) à toute construction élevée... et désigne le château de Buḫtanaṣṣar, (roi) célèbre par son orgueil, près de Bâbil

---

(1) Bezold, 194 et 196. De *nadâru* l'arabe aurait conservé le souvenir dans *al-mutanâḏir*, l'un des multiples noms donnés au lion (cf. T'A **3**, 571, l. 23).

(2) Cf. Tallqvist, *Götterep.*, 389 et 384 *in fine*.

(3) Yâqût, III, 468; T'A **2**, 189 *in fine*.

(4) Lidzbarski, *Handbuch*, 359; Cooke, *North-Semitic Inscriptions*, 242 (Petra I).

(5) *Reste*², 249; autres réf. ap. Ges.-Buhl, 695.

en Irâq; il l'avait fait construire par orgueil et opiniâtreté » (1). On sait qu'au sommet de la Ziggurat se trouvait la *cella* du dieu; il n'est pas impossible que le nom désignant le tout ait survécu, chez les Sémites du Nord, comme nom de la partie.

Ḍurâḥ (ou Ḍarîḥ), dont la première consonne (2) indiquerait l'arabisation d'un terme emprunté au vocabulaire cultuel du Nord, conserve le souvenir de la typologie établie par les Sémites sédentaires entre le lieu du culte et les hauteurs, où les hommes se croyaient plus proches des dieux. De ces réalités visibles, le terme est transposé en Islam aux réalités invisibles que la tradition décrit comme si elles étaient aussi visibles. En effet, ce sanctuaire céleste, constamment empli d'anges en prière — d'où son nom d'al-Bayt al-Ma'mûr — se trouve au point exactement opposé à la Ka'ba (*'alä manâ l-Ka'ba*) et, comme elle, il est entouré d'un *ḥaram* (3).

Si le passage de la *cella* de la Ziggurat mésopotamienne ou du temple fortifié de Sichem au sanctuaire céleste, en Islam, s'explique très mal, les sens de *ḍarîḥ*, « éloigné » et de *muḍâraḥa*, « disposition parallèle de deux choses » (4), ont servi à maintenir ce terme dans le cadre typologique de la pensée des anciens Sémites.

(1) **2**, 181: بيت واحد يبنى منفردًا ضخماً طويلاً في السماء ... وقيل هو كل بناء عال مرتفع ... والصرح قصر لبخت نصر الجبار المشهور قرب بابل بالعراق كان اتخذه لتجبّره وعناده .

(2) Certains lisent Ṣurâḥ/Ṣarîḥ; mais Ibn al-Aṯîr, cité in T'A **2**, 189 *in fine*, considère comme fautive une telle lecture.

(3) Azraqî, 356; ce dernier parallélisme est poussé jusque dans les moindres détails; cf., par ex., ce *ḥadîṯ*, recueilli dans Buḫârî, II, 310 (= 59 *ḫalq* 7): اذا احدكم (قال) آمين والملائكة في السماء آمين فوافقت احداهما الاخرى غفر له ما تقدّم من ذنبه . Sur les principes et les conséquences de cette typologie, cf. Wensinck, *The ideas of the Western Semites concerning the navel of the earth*, *op. cit.*, 45 sqq.

(4) Cf. T'A **2**, 189, où l'on trouve une explication attribuée à Ibn 'Abbâs, faisant d'*al-muḍâraḥa* l'équivalent d'*al-muqâbala* et d'*al-muḍâra'a*. Chez Azraqî, 18, aḍ-Ḍurâḥ est al-Bayt al-Ma'mûr.

Après l'étude des noms donnés par la tradition à la cité mekkoise et à son sanctuaire, arrêtons-nous un moment sur le nom de Mekke lui-même.

Les philologues s'évertuent à l'expliquer par la racine arabe *m k k*, désignant principalement « l'extraction jusqu'à épuisement » de la moelle dans l'os, du lait dans les mamelles des animaux, de l'eau dans un puits, etc. (1), « l'affluence d'une foule dans un espace étroit » et « l'action d'humilier et de faire périr (les puissants et les injustes) ». Les deux derniers sens sont communs aux deux racines *m k k* et *b k k*, laquelle donna Bakka, le nom désignant l'esplanade où s'élève le sanctuaire, ou, selon certains, la ville tout entière (2).

D'autres mettent ce nom en rapport avec *al-mukkâ'*, « l'alouette », dont le grisollement aurait été imité par les pèlerins autour de la Kaʿba, à la fin du pèlerinage (3) ; d'autres encore le mettent en rapport avec *al-makkûk*, « vase à boire à goulot rétréci et à ventre renflé » (4), puisque, disent-ils, la Mekke se présente dans une dépression entre deux montagnes qui la surplombent, dans la forme d'un *makkûk* (5).

En nous tournant vers d'autres langues sémitiques, nous trouvons, en accadien, *makûtu* ($\sqrt{m\,k\,y}$), désignant un terrain encadré, une source entourée d'un enclos, une rampe ou balustrade, puis *makkîtu*, « vase à usage cultuel » (6) ; ce qui nous porte de nouveau

---

(1) Yâqût, IV, 616 sqq. ; TʿA **7**, 179.

(2) TʿA *loc. cit.* et p. 111 ; cf. *supra*, p. 213.

(3) Yâqût, IV, 616 : قال الشرقيّ بن القطاميّ انما سمّيت مكّة لان العرب في الجاهلية كانت تقول لا يتمّ حجّنا حتى ناتي مكان الكعبة فنمكّ فيه اي نصفر صفير المكّاء حول الكعبة وكانوا يصفرون ويصفّقون بايديهم اذا طافوا . Les pèlerins yéménites de ʿAkk se faisaient précéder de deux garçons noirs qui répétaient : « Nous sommes les deux corbeaux de ʿAkk (Ibn al-Kalbî, 5) ! » Faudrait-il en conclure que les groupements de pèlerins se faisaient distinguer par les cris et les couleurs d'oiseaux emblématiques ?

(4) TʿA **7**, 179 *in fine*.

(5) Yâqût, *loc. cit. in fine*.

(6) Bezold, 172.

à mettre la Mekke en rapport avec sa source sacrée et, cette fois, grâce à son nom lui-même dont l'antiquité, quoique non confirmée par des témoignages directs, demeure très vraisemblable.

Une dernière possibilité nous est offerte par l'expression assyrienne *bît makkûri*, désignant la *cella* du trésor dans les temples babyloniens (1). Bayt étant reconnu comme désignation du sanctuaire mekkois, s'agirait-il alors d'une forme abrégée et apocopée de cette expression?

L'hébreu et le syriaque *m k k*, expriment l'idée d'« humiliation », d'« abaissement » au sens moral (2). Qu'ils aient désigné, à l'origine, une dépression de terrain, rien dans leurs usages ne semble l'indiquer.

Reste l'onomastique. Les annales assyriennes nous ont conservé le nom de Bît-Makki, territoire contraint par Tukulti-Ninurta I (1243-1207) à payer tribut (3). D'autre part, dans la tablette accadienne commémorant la fondation de Persépolis, Xerxès (485-465) nomme, parmi les pays alors dominés par la Perse, Maka, nom suivi immédiatement de celui d'Arabie (4). Comme nom propre de personne, il est question d'un Maki de Qedem, dans le récit de voyage de Sinoué l'Égyptien (XXe siècle av. J.-C.) (5), dans la Bible (*Nom.* **13**, 15) et dans les papyrus d'Éléphantine (6).

S'il est difficile de tirer des conclusions de ces éléments de de comparaison, par suite du manque d'identification des sites géographiques et de l'absence de précision sur le lieu d'origine des porteurs de ces noms, on peut, du moins, reconnaître que l'usage de

---

(1) Cf. von Soden, 133, col. 2 *in fine*.

(2) Ges.-Buhl, 421.

(3) Ebeling, in *Reallexikon der Assyriologie*, II, 47.

(4) Cf. ANET, 316. E. Herzfeld, *Altpersische Inschriften*, Berlin 1938, nº 14, p. 34, lit Magan!

(5) ANET, 21, col. 1, l. 34.

(6) Noth, *Die israel. Personennamen*, 249, nº 854, utilisant l'index de Cowley, *Aramaic papyri of the firth Century B.C.* (1923). L'auteur y voit une forme abrégée de *mkyr* et traduit par « gekauft »; comp. Ges.-Buhl, 421.

la racine *m k k* (ou *m k y* ?) dans l'onomastique sémitique est déjà attesté au début du IIe millénaire avant notre ère.

Au IIe siècle de l'ère chrétienne, le géographe et astronome grec Claude Ptolémée donne au sanctuaire mekkois le nom de Μακοράβα (1). Dans quelle mesure une telle donnée peut correspondre à un nom usuel à l'époque?

S'il fallait tenir compte des éléments vocaliques de ce nom, on serait porté à le prendre pour une dénomination araméenne se décomposant en Mak(k)o - Rab(b)a et signifiant « Mekke la grande »; mais il est plus vraisemblable d'y voir un participe mimique de la racine *q r b*, tel le syriaque *mqarbâ*, « offrandes, sacrifices », et, par extension peut-être, le lieu où se déposent les offrandes et s'immolent les victimes (2), ou bien le sud-arabe Mikrâb, attesté comme nom de ruines, situées à quelque trois km. de Ma'rib; il s'agit vraisemblablement des ruines d'un sanctuaire construit dans le prolongement de l'axe Nord-Ouest du temple de l'ancienne Maryab, aux vestiges duquel les Arabes ont donné le nom de Ḥaram Bilqîs (3).

Quelle que soit la signification de ce nom, son intérêt réside dans le fait que le sanctuaire mekkois, si vraiment il s'y applique, était connu au IIe siècle hors d'Arabie. Une telle renommée se justifierait mal, s'il ne s'agissait alors que d'un sanctuaire de fondation récente.

Ainsi, les noms donnés à la Mekke et à son sanctuaire, apparemment issus de la fantaisie des conteurs d'histoires et des chroniqueurs, charrient des éléments disparates révélant une continuité

---

(1) *Géographie*, éd. C. Müller, VI, 32. Yâqût, IV, 616, donne les coordonnées géographiques, astronomiques et astrologiques de la Mekke d'après Ptolémée: قال بطليموس طولها من جهة المغرب ثمان وسبعون درجة وعرضها ثلاث وعشرون درجة وقيل احدى وعشرون تحت نقطة السرطان طالعها الثريّا بيت حياتها الثور وهي في الاقليم الثاني .

(2) ܡܩܪܒܐ (cf. Ḥubayqa, *al-Quṭûf ad-Dâniya*, Jounieh 1930, p. 233).

(3) Cf. A. Grohmann, in *Handbuch der altar. Altertumskunde*, I, 152.

de la vie religieuse et cultuelle dans ce site, durant plusieurs époques de la civilisation sémitique. Les divers cultes superposés qu'on y décèle, aboutiront à faire de la Ka'ba le panthéon de l'Arabie centrale et peut-être de l'Arabie tout entière. Située au cœur du Ḥiğâz, à la jonction des pistes caravanières menant dans toutes les directions, et dans un encadrement rocheux, semblable à beaucoup d'autres sites cultuels dans l'aire sémitique, la Mekke devint un centre de ralliement de toutes les tribus en perpétuelle mouvance et de toutes les caravanes sillonnant les dépressions de la presqu'île arabique. Sa situation et son point d'eau auraient été les facteurs déterminants dans son choix comme point de fixation dans un continent en perpétuelle transhumance et dans la permanence du culte depuis une époque très reculée.

Si le sanctuaire mekkois est demeuré architecturalement pauvre par rapport aux autres temples des régions sémitiques, c'est essentiellement en raison de son caractère de sanctuaire nomade, fréquenté par une suite ininterrompue d'occupations éphémères de la vallée. Mais, de ces temples il a les dispositions qui leur sont généralement reconnues (1): *cella* quadrangulaire, orientation sur l'axe des points cardinaux, parvis rectangulaire bordé de galeries, pierre sacrée, déambulatoire, eau sacrée, *témenos*, droit d'asile (2), etc.

---

(1) Sur les dispositions architecturales des temples dans l'aire sémitique, on peut voir, par ex., PARROT, *Assur*, pp. 8, 178; W. ANDRAE, *Das Gotteshaus und die Urformen des Bauens im Alten Orient*, Berlin 1930; COMTE DU MESNIL DU BUISSON, *Les Peintures de Doura-Europos*, Rome 1939, pl. II-V et p. 11 sq.; A. GROHMANN, *Zur Archeologie Südarabiens*, in *Handbuch der altar. Altertumskunde*, I, 151, 154; G. CATON THOMPSON, *The tombs and Moon Temple of Hureidha* (Ḥadramaut), *op. cit.*, pl. LXXIII et LXXVIII, 21 sqq. et 57 sqq.; RYCKMANS, *Les religions arabes préislamiques*, 27 sqq.

(2) Certains faits rapportés par AZRAQÎ, 111, 268, 271, confirment la reconnaissance de ce droit à la Ka'ba; il semble qu'il y avait des anneaux auxquels s'accrochaient les fugitifs (*ib.*). Comp. AL-ĞÂḤIẒ, *Ḥayawân*, III, 44: ومن سنّتهم ان كلّ من علا الكعبة من العبيد فهو حرّ.

L'organisation du pèlerinage fut probablement l'œuvre du Ḫuzâ'ite 'Amr b. Luḥayy au IIIe siècle de l'ère chrétienne. Cet événement assura au sanctuaire et à la ville la prospérité et la survie jusqu'à nos jours. Son institution devait remonter bien plus haut. Issu primitivement et spontanément de la nécessité qu'éprouvaient les chefs de se rencontrer annuellement, en un lieu sacré où leur sécurité serait garantie, afin de s'entendre sur le partage des pâturages, le pèlerinage indique que les tribus évoluant en Arabie centrale étaient parvenues à un certain état de stabilité relative qui faisait de ce territoire une propriété commune à défendre contre la pénétration de tribus étrangères. L'époque des immigrations sémitiques était révolue depuis bien longtemps et les grands empires sémitiques avaient périclité.

La racine nord et ouest sémitique *ḥ ǧ ǧ* (*ḥ w ǧ / ġ*), dont le *maṣdar* fournit le substantif *ḥaǧǧ*, désignant le pèlerinage, contient deux idées essentielles : la première, probablement la plus primitive, est en rapport avec la racine hébraïque et araméenne *ḥ w ġ*, « tourner autour, tracer un cercle, encercler » (1), et correspond à l'ar. *ḥ w / y q*, de même sens (2) ; elle indique les processions rituelles autour du bétyle, but principal du pèlerinage. La seconde, dérivée de la première, répond à celle du *maṣdar* mîmique *m^{e}ḥûġah* (héb.), *mḥġt* (aram.) (3), *maḥaǧǧ* et *maḥaǧǧa* (ar.), qui indique à la fois « le point d'arrivée, but du déplacement, le lieu où est célébrée une fête religieuse et l'époque à laquelle elle est célébrée ».

---

(1) GES.-BUHL, 217.

(2) Comp. les racines *ḥ w ḍ, ḥ w r, ḥ w z, ḥ w š, ḥ w ṣ, ḥ w ḏ, ḥ w ṭ, ḥ w f, ḥ w m, ḥ w y*, qui contiennent toutes l'idée de « contourner, entourer, encercler », etc. Comp. *ḥ w/y q* et *ḥ q q* en arabe (T'A **6**, 315 et 325). Si la racine arabe *ḥ w ǧ* a perdu ce sens, elle conserve, cependant, l'idée de la « nécessité de se déplacer pour obtenir quelque chose » et celle de « dévier de son chemin » (cf. T'A **2**, 25).

(3) Cf. l'inscription du roi Zakir (805-775), ap. J. J. KOOPMANS, *Aramäische Chrestomathie*, Leyde, Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten, 1962, I, 26, II, 3, ll. 5 et 9. Comp. NÖLDEKE, *Aramäische Inschriften*, in ZA 21/1908, 382, et ZDMG 41/1887, 719 sq., qui traduit par « Festplatz, Pilgerweg, Festversammlung », et pense que le sens primitif du verbe était « danser ».

La racine syriaque *ḥ ġ ġ* qui désigne essentiellement « une grande réunion d'hommes, une fête », fournit un sens très ancien dans *ḥeġ(ġ)tô*, plur. *ḥeġ(ġ)ê*, qui signifie « caverne, *cella* des idoles » (1). Ce qui permet de penser que le bétyle, souvent anonyme, auprès duquel on se rendait en pèlerinage, finit par être désigné par le même nom que celui qui désignait « l'action de se rendre auprès de lui et de l'honorer en tournant tout autour » (2).

En tout état de cause, l'actuel verbe *ḥağğa* se présente sémantiquement comme une formation nominale de *ḥağğ* et signifie principalement « faire le pèlerinage, se rendre à la Mekke, visiter le temple mekkois, accomplir l'ensemble des rites du pèlerinage », alors qu'anciennement il signifiait « se rendre *de temps en temps* auprès de quelqu'un ou en quelque endroit » (3). Le retour cyclique de la période fixée pour le pèlerinage prit le nom de *ḥiğğa*, « année » (4).

Quelle qu'en soit l'origine, ce nom consacre une situation de fait résultant de la position de la Mekke, comme nœud de communication (*maḥağğa*) du réseau routier reliant le Sud au Nord et l'Est à l'Ouest, et de la prédominance de son sanctuaire qui est devenu progressivement, à travers les six premiers siècles de l'ère chrétienne, l'unique bastion du paganisme arabe et le dernier panthéon du paganisme sémitique.

---

(1) Cf. Qardâḥî, *Lubâb*, I, 378.

(2) Comp. *supra*, p. 58 sqq.

(3) T'A **2**, 17 sqq.: وفي التهذيب [للازهري] وتقول حججت فلاناً اذا اتيته مرّة بعد مرّة ، فقيل حجّ البيت لانهم ياتونه كل سنة . C'est par analogie que certains chrétiens d'Orient emploient *ḥağğa* pour désigner le fait de « se rendre à Jérusalem ».

(4) Comp. C. Clemen, *Der ursprüngliche Sinn des ḥağğ*, in *Der Islam*, 10/1920, 161-177. Il ne nous appartient pas de traiter ici des divers rites du pèlerinage; cf. à ce sujet l'ouvrage fondamental de M. Gaudefroy-Demombynes, *Contribution à l'étude du pèlerinage à la Mekke*, Paris 1923. Au cours de nos études, nous nous arrêterons, quand il le faudra, sur les points qui sont en rapport avec notre sujet.

ar-RABBA - « La Grande ». Épithète d'al-Lât à Ṭâ'if (*supra*, p. 119) et nom d'une Ka'ba à Naǧrân pour les Maḏḥiǧ et Banû l-Ḥâriṯ b. Ka'b (1). Le même nom est donné à toute maison importante (2). Il peut s'agir d'un nom comme *al-Ka'ba ar-rabba*, par analogie, avec *ad-dâr ar-rabba* qui vient dans un vers de Ḥassân b. Ṯâbit, cité dans T'A. Il aurait été abrégé dans l'usage courant. Dans cette expression, *ar-rabba* est en apposition, comme elle l'est dans la Bible, après les noms de certaines grandes villes, telles Ḥamât et Ṣîdôn (3). Dans l'onomastique, il arrive que l'apposition se substitue au nom initial, comme dans le cas de la capitale des Ammonites, appelée Rabbat Benî 'Ammôn ou Rabbat tout court; avec l'article, ar-Rabbah est le nom d'une ville en Juda (4).

Mais ar-Rabba peut être aussi l'épithète de la déesse adorée dans la Ka'ba de Naǧrân, qui ne saurait être que celle du sanctuaire de Ṭâ'if ou une variante de cette dernière (5). En effet, l'usage de ce terme comme épithète divine est bien attestée ailleurs qu'en Arabie. L'accadien *rubû*, fém. *rubâtu*, équivalent de l'arabe *rabb*, fém. *rabba*, qualifie les plus grands dieux et déesses du panthéon assyro-babylonien (6). Dans l'onomastique sud et nord-arabe, on trouve plusieurs théophores composés de *rabb*, notamment avec Il, al-Lât, Šams et 'Amm (7). Dans le Coran, *ar-rabb*, le « seigneur », est devenu l'épithète par excellence pour désigner Allâh; on l'y trouve des centaines de fois. Le « Dieu des juifs » s'appelait déjà,

---

(1) T'A **1**, 277, l. 2 sq.

(2) *Ibid.*, l. 5.

(3) Cf. Joüen, in MFO 5/1912, 420.

(4) Cf. réf. ap. Ges.-Buhl, 742.

(5) L'association de cette épithète avec le nom d'al-Lât est attestée dans un nom propre sud-arabe Rb-Lt (Ryckmans, *Noms propres*, I, 196).

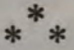
(6) Cf. Tallqvist, *Götterep.*, 170 sqq.

(7) Ryckmans, *loc. cit.*, 196, 248.

dans une inscription sud-arabe, *Rabb-yahûd* (1). Mais *rabb* servait déjà à désigner les idoles et les pierres sacrées (2).

Notons, enfin, qu'un rapport sémantique étroit lie *rabb*, *ba'l* et *mar'*, ainsi que leurs féminins *rabba*, *ba'la* et *mar'a*, en tant qu'attributs divins exprimant l'idée de « domination ». Ils appartiennent à diverses régions sémitiques et s'appliquent particulièrement au « Fils » et à sa parèdre, dans la triade divine des Sémites.

as-SA'ÎDA. Sanctuaire situé sur les rives de l'Euphrate; des tribus arabes s'y rendaient en pèlerinage. Un autre sanctuaire portait ce même nom; il se trouvait à Uḥud (cf. *supra*, p. 149).



Comme nous l'avons dit plus haut, les autres sanctuaires arabes portaient les noms des divinités qui y étaient adorées. De nombreux monuments rustiques anonymes à caractère religieux marquaient les étapes des voyageurs et les sites couramment choisis pour lieux de campement par les tribus en transhumance. Ces sanctuaires nomades étaient appelés *mašâ'ir* (3), *anṣâb* (4), *mawâqif* (5),

---

(1) *Ibid.*, 31 (CIH 543, 2).

(2) IBN AL-KALBÎ, 21: فكان الرجل اذا سافر فنزل منزلا اخذ اربعة احجار فنظر الى احسنها فاتّخذه ربّاً .

(3) En comparant *š ' r* à son équivalent hébreu *s ' r* (III), « connaître, sentir » (GES.-BUHL, 790), *maš'ar* désigne tout endroit où quelque chose fait connaître ou sentir au passant la présence du sacré, de la divinité. Il s'agissait de symboles divins faits d'animaux (cf. les *s^e'îrîm* hébreux, satyres en forme de boucs), d'arbres (*maš'ar* désigne un endroit boisé et ombrageux) et de collines ou de pierres sacrées (*maš'ar* est le nom d'une colline à Muzdalifa et d'une borne entre aṣ-Ṣafâ et al-Marwa). En Islam, *al-mašâ'ir* sont les diverses étapes du pèlerinage. Cf. YÂQÛT, IV, 540; T'A **3**, 311 sqq.; comp. LAMMENS, *Les sanctuaires préislamites*, 81 sqq., qui y voit le lieu de démarquage des victimes destinées au sacrifice (*iš'âr*).

(4) Cf. *supra*, p. 26.

(5) Stations sur les routes et particulièrement sur le parcours du pèlerinage consacrées à la divinité sous ses divers aspects. Le voyageur s'y arrêtait et invoquait la divinité, dont la station rappelait le souvenir par l'un de ses symboles. La racine *w q f* servit à former *wâqif*, « sacristain », et *waqf*, « propriété affectée par un donateur à un sanctuaire ». Cf. T'A **6**, 370, l. 24; comp. LAMMENS, *op. cit.*, 83.

manâsik (1), *ğamarât* (2), etc. (3). Un terme coranique englobait toutes ces dénominations qui, à l'origine, devaient avoir chacune une fonction précise: c'est le plur. *masâğid* (**2**, 114, 187; **9**, 17, 18; **22**, 40; **72**, 18), dont Lammens démontra la signification, ainsi que l'origine araméenne (4).

Dans l'état actuel de la documentation, ces noms génériques sont appliqués à des sanctuaires de la région mekkoise qui étaient très vraisemblablement autonomes avant leur incorporation dans le parcours du pèlerinage, de la même manière que les sanctuaires voisins de la Ka'ba ont été incorporés dans celui de la *'umra* du

---

(1) De *nusuk*, « sang (des sacrifices) »; comp. l'acc. *nasâku*, le phénicien, l'hébreu et le syriaque *n s k*, « verser, répandre le sang des sacrifices » (Ges.-Buhl, 507). Ce nom désigne les endroits où l'on immolait primitivement les sacrifices aux dieux, endroits situés sur les routes et sur le parcours du pèlerinage, signalés par la présence d'une source de fraîcheur (eau, arbre, rocher) et devenus à la longue des lieux de culte fréquentés par des gens pieux. Ce terme désigne en Islam l'ensemble des rites du pèlerinage. Cf. T'A **7**, 187.

(2) La racine *ğ m r* exprime l'idée de « réunion », principalement celle d'une tribu, en vue d'une décision à prendre, et celle des cailloux dans un tas (cf. T'A **3**, 129 sq.). Il existait vraisemblablement un rapport entre ces deux idées, en ce sens que la décision était prise par suite d'une lithobolie. *Ğamarât* désigne les trois tas de pierres à Minä, formés par les cailloux lancés par les pèlerins, selon l'un des rites du pèlerinage; il désigne également les tas de pierres que lançaient les passants sur les tombes se trouvant au bord de la route, en signe de bénédiction (ou de malédiction: cas des tombes d'Abû Riğâl et d'Abû Lahab), et s'applique, enfin, à tout « mémorial » devant lequel les passants ou les pèlerins s'arrêtaient et explicitaient leur pensée pieuse par le jet d'un caillou ou d'une branche, formant ainsi des tas analogues aux « tas de Mercure », protecteur du commerce et des voyages. Sur toutes ses significations, cf. *La divination arabe*, p. 188 sqq.

(3) Lammens, *Culte des bétyles*, 98, ajoute *manâḥir* (endroits où on égorgeait les victimes) et *ṣafâ'iḥ* (blocs de pierre larges et informes), dont l'usage, comme noms de sites sacrés, ne paraît pas attesté par les lexicographes. Par contre, *dawâr* (cf. *supra*, pp. 58 et 203) et *'itr* (cf. *supra*, p. 47, n. 2), désignant l'autel (*maḏbaḥ*) où les Arabes immolaient les victimes du petit bétail qu'ils offraient à leurs divinités (cf. Ibn al-Kalbî, 21 sq.), ont une signification religieuse bien attestée.

(4) Cf. *Les sanctuaires préislamites dans l'Arabie Occidentale*, in MUSJ 11, 3/1926, pp. 39-169; cf., en particulier, p. 78 sq.

mois de Rağab. Dans le premier cas, il s'agit particulièrement de 'Arafât, Muzdalifa et Minā, et, dans le second, d'aṣ-Ṣafâ et d'al-Marwa. D'autres sanctuaires périphériques, surtout des hauts-lieux, tels Abû Qubays, Ṯabîr et Ṯawr, ont été éclipsés par le développement du pèlerinage, depuis qu'il avait été organisé par le réformateur ḫuzâ'ite 'Amr b. Luḥayy, au milieu du IIIe siècle après J.-C. L'hégémonie mekkoise aboutit à mettre fin à une antique rivalité qui opposait ces divers sanctuaires et leurs desservants à la Ka'ba (1).

Ces *ṭawâġît* (2) au culte indépendant, quoique globalement semblable à celui de la Ka'ba, en ce sens qu'il était fait de litholâtrie, de sacrifices sanglants et de processions rituelles (3), devaient avoir, à leur origine, des mythologies divines dissemblables ou complémentaires, actualisées par des rituels différents, dont la fusion dans deux rituels, celui du *ḥağğ*, d'une part, et celui de la *'umra*, d'autre part, rend incompréhensibles ces deux derniers, par suite de leur caractère composite et fragmentaire.

---

(1) Sur ces sanctuaires voisins et périphériques, cf. l'étude de H. Lammens, citée ci-dessus.

(2) Plur. de *ṭâġût*, lequel est considéré dans le Coran comme plur., quand il désigne les idoles (cf. **2**, 256?; 257; **5**, 60?; **16**, 36; **39**, 17), et comme sing., quand il est l'équivalent de *šayṭân* (**4**, 60, 76), ou de devin ou magicien (**4**, 51), avec, cependant, un sens collectif. Le sing. devait être *ṭaġya* ou *ṭaġwa* qui, selon AL-ĞAWHARÎ, II, 610, l. 1 sq., désignent « le sommet d'une montagne » et « tout endroit élevé ». Ainsi, *ṭawâġît* désignent les hauts-lieux, les sanctuaires qui se sont substitués à eux et les divinités qui y sont adorées (comp. *supra*, p. 119: aṭ-Ṭâġiya, épithète d'al-Lât). Mais, par son assimilation à la racine araméenne *ṭ ' w* (= ar. *ṭ ġ w*: T'A **10**, 225), utilisée une fois dans la Bible (*Éz.* **13**, 10) et signifiant essentiellement « induire en erreur » (à ne pas confondre avec *ṭ ' y* = ar. *ṭ ġ y*: T'A **10**, 224, dont le sens fondamental est « être excessif en toute chose, être despote »), *ṭâġût* désigne, chez les exégètes et les lexicographes, « tout ce qui égare et détourne du culte d'Allâh » (cf. T'A **10**, 225): كلّ رأس ضلال ; كل ما عبد من دون الله , etc.); cf., cependant, l'éthiopien *ṭā'ōt*, « idoles » (NÖLDEKE, *Neue Beiträge zur semit. Sprachwissenschaft* (1910), 470). Pour *al-ğibt*, nommé avec *aṭ-ṭâġût* (*Cor.* **4**, 51), cf. également l'éthiopien *'amlâk gebt*, θέος πρόσφατος, donné par NÖLDEKE, *loc. cit.*

(3) Cf. IBN HIŠÂM, 54 sq.

Nous sommes malheureusement contraint de nous limiter aux données traditionnelles relatives à ces sites sacrés de la banlieue mekkoise, sans pouvoir escompter qu'un jour des prospections archéologiques apporteront une lumière nouvelle sur la nature précise des cultes antiques pratiqués dans ces sanctuaires; car il ne semble pas qu'il y ait eu des monuments architecturaux susceptibles de révéler par leur style, leurs dispositions et les vestiges qu'ils pourraient contenir, l'époque et la nature des cultes qu'ils abritaient (1).

Or les données traditionnelles sont fantaisistes; elles partent de légendes explicatives, enlevant aux seuls renseignements dont l'ancienneté demeure indiscutable, à savoir les noms propres de ces lieux, toute signification plausible (2). La seule ressource qui nous reste, réside dans la philologie comparée. Pour ce faire, il nous faudra partir des faits eux-mêmes pour remonter au nom, contrairement au procédé traditionnel.

La racine arabe ' *r f*, quoique très riche en significations et en onomastiques (3), nous paraît inapte à expliquer le nom de 'Arafât (*Cor.* **2**, 198). La fonction essentielle de ce lieu, haut plateau où émerge un rocher sacré, situé à une quinzaine de km. à l'Est de la Mekke, — c'est-à-dire à l'extrémité du parcours que suivent les pèlerins pour atteindre la Ka'ba, en passant par Muzdalifa, puis Minä qui est à cinq km. du sanctuaire (4) — était de servir de centre de stationnement (*wuqûf*) aux pèlerins venant du

---

(1) Rien ne semble fonder l'espoir de M. GAUDEFROY-DEMOMBYNES, *Mahomet*, 548, que des fouilles révèlent à Masğid al-Ḫayf (YÂQÛT, I, 507 sq.) à Minä les fondations d'un temple antique.

(2) C'est ainsi que le nom de 'Arafât est expliqué par la rencontre (*ta'ârafâ*) d'Adam et d'Ève en ce lieu, ou par le fait que l'ange Gabriel y apprit à Abraham les modalités du pèlerinage (cf. YÂQÛT, III, 646), que celui de Muzdalifa est expliqué par la réunion d'Adam et d'Ève en cet endroit, ou par le rapprochement des pèlerins (YÂQÛT, IV, 519), et que celui de Minä est expliqué par le désir (*tamannä*) d'Adam du paradis (*ib.*, 642).

(3) Cf. YÂQÛT, *loc. cit.*, 445; T'A **6**, 192 sqq.

(4) Pour le tracé du parcours et les distances, cf. M. HAMIDULLAH, *Le pèlerinage à la Mecque*, in *Sources Orientales* 3/1960, pp. 98 sq., 123 sqq.

dehors (1). C'est de là qu'ils se dirigent, en une procession dense et rapide (*ifâḍa*), le 9 Ḏû l-Ḥiǧǧa au soir, vers Muzdalifa où ils passent la nuit.

Or l'accadien *arâpu* ou *erêpu* (= ʿ *r f*) signifie « s'assombrir », en parlant de la lumière du jour, soit par le coucher du soleil, soit par l'amoncellement des nuages (2). S'il est admis que ʿArafât dérive de *arâpu*, il aura un sens cultuel et indiquera, par conséquent, le moment précis de l'ouverture du pèlerinage mekkois, à savoir le coucher du soleil, d'autant plus que la deuxième étape, consistant dans la course entre Muzdalifa et Minä, débute à un moment parallèle, à savoir le lever du soleil au sommet de Ṯabîr (3). Le caractère rituel de ces deux moments est mis en relief par les légères modifications apportées par le Prophète lors de son *ḥaǧǧ* après la prise de la Mekke, dans le but de dépaganiser le pèlerinage. On lui fait dire: « Nous ne partons de ʿArafa qu'*après* le coucher du soleil... et nous ne quittons Muzdalifa que le lendemain... *avant* le lever du soleil » (4).

---

(1) Car les habitants de la cité sainte et leurs alliés allaient à la rencontre des autres pèlerins à Muzdalifa, sous prétexte que ʿArafât était hors du territoire sacré (Yâqût, IV, 642, l. 21). Le Prophète leur rendit obligatoire la station de ʿArafât. Signalons, à ce propos, que l'héb. *ʿêrêb*, « mélange », est employé dans la Bible pour désigner une multitude de gens d'origine non israélite (*Ex.* **12**, 38), les étrangers en Égypte (*Jér.* **25**, 20), le mélange des peuples à Babylone (*Jér.* **50**, 37) et les étrangers résidant en Israël (*Néh.* **13**, 3).

(2) Bezold, 69; von Soden, 238. Comp. l'ar. *ġ r b* et l'héb. (II) et l'aram. ʿ *r b*, ayant le même sens. L'aram. et l'héb. (I) ʿ *r f* conservent le sens de « nuage sombre » (cf. Ges.-Buhl, 620 et 621: s. *ʿerafêl*). Cf. l'acc. *urpîtu*, « nuages » (sing. employé pour le plur.) et *urpâti*, « nuage » (plur. employé pour le sing.) (Bezold 69), alternance comparable à celle de ʿArafa (sing.) et ʿArafât (plur.). Pour al-Farrâʾ, cité ap. Yâqût, III, 645 *in fine*, ʿArafât n'a pas de sing.; pour d'autres, c'est un plur. exprimant le sing. (*ib.*, 646, l. 2: ان الاسم جمع والمسمّى مفرد).

(3) La formule de l'*iǧâza*, signal de la course entre Muzdalifa et Minā, comportait cette invocation: اشرق ثبير كيما نغير, « Que le soleil se lève derrière toi, ô Ṯabîr, afin que nous puissions courir (cf. Yâqût, I, 917 sq.)! »

(4) Azraqî, 130 sq.: فلما حجّ النبيّ قال ... انّا لا ندفع من عرفة حتى تغرب الشمس ونحلّ فطر الصايم وندفع من مزدلفة غدا ان شاء الله قبل طلوع الشمس . هدينا مخالف لهدي اهل الشرك والاوثان .

Ce parallélisme entre coucher et lever du soleil peut encore être déduit de l'étymologie de Muzdalifa. En effet, la racine *z l f* qui se trouve en étroite parenté sémantique avec *z l q* et *z l ğ* (1), peut avoir eu le sens de « briller », comme l'indiqueraient l'accadien *zalaqu*, « brillant », d'origine sumérienne(2), et l'épithète *Zalág(-ga)*, « lumière », donnée à Nusku et à Sîn (3). L'arabe *zulaf*, plur. de *zulfa*, conserverait le souvenir de cette signification, puisqu'il désigne « les heures auxquelles se croisent le jour et la nuit », c'est-à-dire le crépuscule du jour et celui de la nuit (4). Si telle dérivation s'avère exacte, Muzdalifa, participe mîmique actif (5) de la VIIIe forme, peut signifier « l'endroit d'où l'on part au lever du jour » ou bien « le lieu où l'on se rassemble entre le crépuscule du soir et celui du matin » (6).

La portée temporelle de ʿArafât et de Muzdalifa peut être démontrée également pour Minä, troisième station du parcours du pèlerinage. En effet, l'accadien *manû*, probablement d'origine sumérienne, indique une mesure du temps, équivalant à *quatre heures* (7). Faut-il en conclure que les pèlerins, partis de Muzdalifa

---

(1) Cf. T'A **6**, 130 et 372; **2**, 54.

(2) Cf. Bezold, 113. Notons, en passant, que *zalpu*, que Bezold rend avec un point d'interrogation, par *Austerschale*, « coquille d'huître », est attesté par l'ar. *zalafa*, signifiant *maḥâra*, *ṣadafa* (T'A **6**, 130, l. 12 *ab fine*).

(3) Tallqvist, *Götterep.*, 484; cf. *ib.* *Zalag-kur-kur-ra*, « Lumière du monde ».

(4) Cf. T'A **6**, 131, l. 10 sq.: الزُلَف ... ساعات الليل الآخذة من النهار وساعات النهار الآخذة من الليل .

(5) L'on s'attendrait plutôt à un passif (Muzdalafa); l'oubli du sens primitif de ce nom expliquerait une telle lecture. Comp. l'hésitation entre Muġammas et Muġammis (Yâqût, IV, 583 sq.).

(6) Parmi les divers sens donnés à ce terme par les lexicographes, nous relevons le suivant: سميت بذلك ... لنزول الناس بها زلف الليل (Yâqût, IV, 519). Sur le culte de Quzaḥ à Muzdalifa, cf. *supra*, p. 138 sqq.

(7) Bezold, 176; il indique aussi une mesure de poids équivalant à une mine et une livre; ce dernier sens s'est conservé en aram., héb. et ar., comme dans d'autres langues (cf. Ges.-Buhl, 436, s. *manêh*; T'A **10**, 351, s. *manâ*: mesure de capacité pour le beurre, balance).

au lever du soleil, avaient quatre heures devant eux pour se rassembler à Minä? La distance entre ces deux étapes (comme entre elle et les deux autres) n'est approximativement que de cinq km.; mais, en dépit de la rapidité de la procession, il faut supposer que la durée de quatre heures n'est pas excessive, vu l'encombrement d'une foule serrée et le retard causé par la lente marche des personnes âgées. Cela suppose que le signal du jet des pierres, acte rituel précédant les sacrifices, n'était donné qu'à l'arrivée de tous les pèlerins.

Cependant, la bivalence de la fonction rituelle de cette station, comportant, d'une part, le jet des pierres et, d'autre part, les sacrifices sanglants, nous invite à en envisager encore l'étymologie en fonction de ces deux rites. En effet, les notions de « compter, dénombrer, réciter des incantations », exprimées en accadien (1) par la racine *m n w / y*, conviennent parfaitement au rite du jet de pierres, tandis que le sens de « verser le sang » que la même racine possède en arabe (2), et celui de « partager, diviser en portions », surtout en parlant de nourriture, qu'elle a en hébreu (3), conviennent parfaitement aux sacrifices sanglants, dont les viandes étaient distribuées aux pèlerins et consommées ensemble par eux.

De l'une ou de l'autre de ces deux significations ou des deux à la fois est issue une troisième: celle de « hasard, destin, sort », connue dans la plupart des langues sémitiques (4).

Enfin, Ṯabîr, nom désignant plusieurs sommets des montagnes surplombant la Mekke et notamment celle qui se dresse à Muzdalifa, appelée Ṯabîr an-Niṣ', à cause de son éclatante blancheur (5), peut avoir la même origine que les noms désignant les trois stations du

---

(1) Bezold, 176.

(2) Cf. T'A **10**, 348; Yâqût, IV, 642: سمّي بذلك لما يمنى به من الدماء اي يراق.

(3) Ges.-Buhl, 436.

(4) Cf. *supra*, p. 125.

(5) Yâqût, I, 918, l. 18; T'A **3**, 74, l. 11 *ab fine:* كانه لبياض فيه.

pèlerinage. En effet, l'accadien *tabarru*, terme d'origine probablement étrangère, désignant le pourpre (1), indiquerait le sens primitif du nom Ṯabîr qui aurait été donné à ce sommet dénudé en raison de la couleur qu'il revêt au lever et au coucher du soleil (2). Yâqût donne à ce nom le sens de « cacher derrière soi, retenir », sens de *ṯ b r*, et l'explique par le fait que ce sommet retient derrière lui le soleil (3). Toutefois, le rôle cultuel de ce sommet n'était pas de « retenir » le soleil, mais d'en révéler la prochaine apparition par les mouvantes tonalités de sa couleur.

Les divers Ṯabîr de la région mekkoise sont distingués par des qualificatifs qui les déterminent: Ṯabîr al-A'raǧ ou al-A'waǧ, Ṯabîr al-Aḥdab, Ṯabîr Ḥirâ', Ṯabîr Minä et Ṯabîr Ġaynâ (4). Ġaynâ désigne le sommet de Ṯabîr an-Niṣ' qui nous occupe. Ce terme est apparemment étranger à l'arabe; il s'applique particulièrement à « une pierre en forme de coupole » (5) qui se dresse au sommet. C'est probablement l'apparition des rayons du soleil sur cette pierre qui servait de régulateur pour le signal du départ des pèlerins. Si tel est son rôle, pourquoi ne pas le comparer à l'accadien *ginâ* (de *ginû*), probablement d'origine sumérienne, exprimant adverbialement l'idée de « chose faite d'une façon constante et régulière » (6) ?

En conséquence, les onomastiques des stations qui se trouvent sur le parcours rituel, amenant les pèlerins à la Mekke, semblent indiquer que l'institution du pèlerinage est contemporaine à celle du sanctuaire et que, par conséquent, elle est l'œuvre des vagues

---

(1) Bezold, 291.

(2) Comp. *tibr*, « or en paillettes » ou tout autre métal précieux comme le cuivre et l'étain (cf. T'A **3**, 67).

(3) I, 918, l. 16 sq.

(4) Cf. as-Sukkarî, in *Dîwân des Huḏaylites*, éd. Kosegarten, I, 87; Yâqût, I, 917 sq.; T'A **3**, 74. On cite encore Ṯabîr az-Zinǧ et Ṯabîr al-Ḫaḍrâ'.

(5) Yâqût, III, 831 sq.: غينا ثبير قنّة ثبير التي في اعلاه ... وهو حجر كانه قبّة.

(6) Bezold, 99; von Soden, 290; *supra*, p. 221, n. 5.

d'immigrants sémitiques ayant occupé successivement la vallée mekkoise et ses hauteurs. Quelle est la signification de ce parcours? Elle nous reste jusqu'ici obscure; cependant, nous soupçonnons derrière ces courses diurnes, ces feux nocturnes en l'honneur d'un dieu des lumières (1), ces lapidations et ces sacrifices sanglants qui précèdent tous l'arrivée au sanctuaire, la représentation d'une épopée divine remémorant les péripéties de la marche d'un dieu victorieux vers sa cité, dont les habitants et les fidèles du dehors sont allés l'accueillir à 'Arafât et vivre avec lui symboliquement les gestes de son épopée.

Les données très fragmentaires que nous possédons ne nous permettent pas d'identifier le cycle mythologique remémoré par ce rituel. Mais le dieu mésopotamien dont la lampe est le symbole et dont le rôle est de chasser les ténèbres et les démons de la nuit, est Nusku, dieu du feu, fondateur des cités et initiateur de la vie en société (2). De ses rapports avec Nergal, dieu des enfers et des morts (3), adoré principalement à Kûṯä, appelé « Grand Taureau » (4) et « Dragon céleste », protecteur des champs et des troupeaux (5), symboles et prérogatives qu'il partage avec Ninurta, dieu de la guerre (6), se serait constitué le cycle mythologique mekkois que des apports successifs d'immigrants sémitiques auraient enrichi et rendu de plus en plus complexe (7).

---

(1) Cf. *supra*, p. 136 sqq. (S. Qays et Quzaḥ).

(2) Cf. Deimel, 194 sqq.; Tallqvist, *Götterep.*, 432 sqq.

(3) La commémoration des morts à l'occasion du pèlerinage est attestée par *Cor.* **2**, 200: فاذا قضيتم مناسككم فاذكروا الله كذكركم آباءكم او اشدّ ذكرا.

(4) Comp. le nom de Ṯawr donné à l'une des montagnes dominant la Mekke (cf. Yâqût, I, 938 sq.) et noter, *supra*, p. 243, l'épithète Zalág(ga), donnée à Nusku.

(5) Deimel, 191 sqq.

(6) *Ibid.*, 209 sqq.; cf. *supra*, p. 211 sqq.

(7) Il est vrai que notre hypothèse n'est pas mieux fondée que celles de Dozy (commémoration de la conquête de la Terre promise), Lenormant (Adonides des Arabes) et Winckler (copie de la fête du Nouvel An babylonien): cf. *supra*, p. 208 sq. Toutefois, elle semble ouvrir des horizons nouveaux qu'il convient de ne pas négliger, si nous voulons sortir de l'impasse dans laquelle se

L'autonomie des *masâğid*, jalonnant le parcours du pèlerinage, aurait résulté de l'oubli de la signification mythologique du rituel, appauvri par la prédominance périodique du nomadisme sur le sédentarisme dans une ville de passage, sans autre moyen de défense que le caractère sacré et inviolable de son sanctuaire. Que les habitants de la cité aient boudé avec leurs alliés la station de ʿArafât (1), cela pourrait être une manifestation de la rivalité qui se serait instaurée au cours des temps entre ce camp, où se rassemblaient toutes les tribus extérieures au *ḥaram* et les habitants de ce dernier; et le mouvement des Ḥums (2), issu de la ferme décision des Mekkois de défendre leurs prérogatives, en serait une autre. Mais, le jour où un Dieu unique régna sur l'ensemble des sites religieux de la région, tous les *masâğid* lui furent annexés (3).

Notons, enfin, que les noms donnés aux petits sanctuaires rustiques que nous venons d'étudier pour la région mekkoise, revêtaient à la fois un caractère local et instrumental, en ce sens qu'ils désignaient des endroits où on exerçait les rites, par des actes ou des gestes, et des instruments pour l'exécution de ces mêmes rites, telles les pierres qui servaient d'autel, celles que l'on enduisait du sang des victimes et celles qui servaient aux lithobolies. Il en était de même de *bayt*, *qubba*, *markab*, *maḥmal* et *ʿuṭfa*, pour lesquels nous renvoyons le lecteur à notre étude sur *La divination arabe*, p. 131-147.

---

trouvent, depuis plus d'un demi-siècle, les recherches sur les origines du culte mekkois.

(1) Cf. *supra*, p. 242, n. 1.

(2) Cf. *La divination arabe*, p. 125 sqq.

(3) *Cor.* 72, 18: وان المساجد لله ; 2, 108: مساجد الله .

CONCLUSION

Un proverbe, consigné par al-Maydânî (1), rend compte de l'étonnante multiplicité du panthéon arabe. « Quand tu entres dans un village, conseille ce proverbe, jure par son dieu ». Le particularisme des tribus arabes a dû favoriser le développement de l'hénothéisme et la sédentarisation des nomades a contribué à son affermissement.

La prolifération des idoles parmi les Arabes fut telle que plusieurs d'entre eux, s'intéressant à la Ğâhiliyya, ont consacré des monographies au culte idolâtrique du paganisme. La plus célèbre est celle d'Ibn al-Kalbî, qui a été amplement exploitée dans ce travail. Mais il en est une autre qui ne nous est malheureusement pas parvenue et qui, d'après la table des matières que son auteur donne dans l'un de ses autres écrits, aurait pu apporter une contribution importante et originale à la connaissance du paganisme arabe. Il s'agit de *Kitâb al-aṣnâm* du célèbre Abû 'Uṯmân al-Ğâḥiẓ. Dans son *Kitâb al-ḥayawân* (2), cet auteur expose les thèmes traités dans cette monographie, où il dit avoir parlé: *a*) « des justifications (*i'tilâlât*) fournies par les Hindous au sujet des idoles; *b*) des causes qui portèrent les Arabes à les adorer; *c*) des divergences entre Hindous et Arabes sur la cause, tout en étant d'accord sur l'ensemble du culte; *d*) de la manière suivant laquelle les adorateurs (3) des pleines lunes (4) et les adeptes du culte des idoles

(1) Éd. Bûlâq 1283/1866-7, I, l. 9, proverbe rangé dans la catégorie *muwallad !*

(2) Éd. du Caire 1323/1905-6, p. 3.

(3) Nous lisons *'abadat* au lieu de *'ibâdat*, en raison du contexte. Pour les nombreuses formes de pluriel de *'abd*, cf. T'A, **2**, 414.

(4) *Badrat*, pluriel de *badr* (cf. T'A, **3**, 35, l. 3 *ab fine*). Ce terme peut désigner également la peau de l'agneau ou du chevreau sitôt sévré, une bourse de mille ou dix mille dirhams ou sept mille dînârs, enfin, un disque.

sculptées dans la pierre (*awṯân manḥûta*) ou dans le bois (*aṣnâm manğûra*) sont devenus les plus zélés des croyants, par familiarité (*ilfan*) avec ce à quoi ils croient, et par passion pour ce qu'ils adorent, les plus fanatiques et les plus farouches contre ceux qui ne suivent pas leurs opinions, tout en refusant d'en céder quoi que ce soit; *e*) des différences entre *nidd* et *waṯan*, *waṯan* et *ṣanam*, *dumya* et *ğuṯṯa*(1); *f*) des raisons qui les portèrent à faire exécuter des peintures, dans leurs temples (*maḥârîb*) et leurs sanctuaires (*buyût ʿibâda*), représentant leurs grands hommes et les fondateurs de leurs religions (*riğâl daʿwatihim*); *g*) et pourquoi se sont-ils adonnés à la peinture, se sont-ils livrés avec zèle au (2) montage (3) et ont-ils poussé si loin la recherche du beau et du grandiose (dans leurs monuments religieux et leur art sacré); *h*) des modes de diversification de ces sectes; *i*) des duperies pratiquées par le personnel cultuel (*sadana*); *j*) des raisons qui font que (de tels croyants) ne cessent d'être les plus nombreux; *k*) et qu'une telle religion s'est répandue parmi diverses espèces (du genre humain) ».

L'importance accordée par al-Ğâḥiẓ au culte des images et des statues peut traduire une réaction contre Byzance et l'Inde; mais l'auteur vise en plus les anciens Arabes qui, sous l'influence du paganisme hellénistique agonisant, ont introduit dans leurs cultes, l'art statuaire et la peinture murale. La scène qui représente Mahomet pointant sa baguette vers les 360 idoles de la Kaʿba, qui tombèrent l'une après l'autre à son passage (4), peut appartenir à la légende; mais le chiffre donné, quoique symbolique, ne manque pas de confirmer la constatation qui se dégage de ce travail, à savoir le nombre croissant des idoles qui, depuis la réforme du paganisme arabe par ʿAmr b. Luḥayy, au IIIe siècle de notre ère, jusqu'à

---

(1) Ces cinq termes désignent les idoles (cf. index des termes arabes).

(2) *Fî*; normalement, on devrait avoir *li*, à moins qu'il ne faille lire ici *tafarradû* au lieu de *tağarradû*.

(3) *Iqâmat at-tarkîb*, expression qui peut désigner divers procédés artistiques: composition de plusieurs images en un tableau ou fresque, exécution de figures en mosaïque; moulage de statues ou de figurines; trucage.

(4) Ibn al-Aṯîr, *Kâmil*, II, 192.

l'avènement de l'Islam, se sont largement répandues dans toute l'Arabie. Il est vrai que, dans leur ensemble, ces idoles étaient représentées par les symboles traditionnels du nomadisme, qui sont les *anṣâb* ou pierres dressées, les *ġarî*s ou pierres sur lesquelles était versé le sang des victimes immolées aux divinités, les arbres sacrés, les sources sacrées; en somme, les bétyles du paganisme sémitique. Mais l'on parlait de plus en plus de *ṣanam* et de *waṯan*, à propos des idoles arabes, sous l'influence de Pétra, de Palmyre et d'autres cités hellénistiques, telles que Gaza en Palestine et Hiérapolis en Syrie.

L'action destructrice du Prophète ne s'est pas limitée à la Ka'ba. Il envoya son héraut appeler les Mekkois et ses émissaires exhorter les tribus à briser toutes les idoles qu'ils exposaient dans leurs chapelles domestiques, leurs sanctuaires et leurs demeures. « Il n'y avait pas un Qurayšite à la Mekke qui n'eut une idole (*ṣanam*) dans sa maison », nous dit al-Azraqî (1). Un véritable commerce de statuettes s'était instauré à la Mekke. On en vendait dans les foires et les bédouins en achetaient pour leurs tentes.

En plus de ces figurines en bois, en pierre ou en terre cuite, il y avait des peintures qui ne sont attestées qu'à la Ka'ba: Hubal, divinité tutélaire de la Mekke, confondu avec Abraham; Marie, mère de Jésus, portant son fils sur les genoux (2), des anges, des prophètes, des arbres. Ces peintures étaient faites sur les piliers supportant l'édifice; il s'agissait vraisemblablement de peintures à base d'eau, faites sur des murs revêtus d'un enduit sec au plâtre fin; car il suffisait, semble-t-il, d'un chiffon mouillé pour les effacer (3).

---

(1) 77 sq.

(2) *Tamṯâlu Maryama muzawwaqan*, « l'image de Marie avec des dorures », fait penser aux madones byzantines. Pendant la maladie du Prophète, deux de ses épouses, Umm Salama et Umm Ḥabîba, qui avaient été en Abyssinie, se souvinrent devant lui d'une église dédiée à Marie, qu'elles visitèrent en Abyssinie et où elles virent de très belles peintures (IBN SA'D, II, 2, p. 34).

(3) AZRAQÎ, 111.

A propos de ce panthéon arabe abondamment garni, on peut faire les observations suivantes.

Tout d'abord, les Arabes semblent avoir perçu la nature de leurs dieux par la « voie physiologique » beaucoup plus que par la « voie mythique » (1). L'élément mythique est effectivement très réduit dans ce panthéon, comme dans tous les aspects de la vie religieuse en Arabie centrale (2). Les dieux de ce panthéon sont sortis des réalités de l'existence et non de l'imagination affabulatrice des poètes et des prêtres. Ils sont des manifestations du divin et non le divin lui-même au visage voilé et toujours inaccessible. Leur adaptation aux milieux nomades ou citadins, où ils ont été honorés, s'est faite suivant une idéologie rudimentaire et fort fragmentaire. Il s'agit souvent d'antiques divinités, venues parfois de bien loin, dont la silhouette s'est modifiée, non seulement au gré des conditions historiques et géographiques, mais aussi par suite de lacunes dans la mémoire des hommes, qui laissa tomber, en cours de route, certains attributs, pour leur substituer d'autres.

La nature de ces dieux fut ainsi sujette à de constants changements, d'autant plus que le divin, en terre sémitique, n'a point eu de vrai visage. Voir la « face » de la divinité fut toujours le désir inassouvi de la piété et de la mystique. Quand Moïse l'a vue, ce n'était que le buisson ardent; quand Mahomet l'a vue, c'étaient, comme pour Ézéchiel, quatre faces aux quatre points de l'horizon. Ce que l'Arabe de la Ǧâhiliyya a vu, ce n'était pas au fond bien différent, puisqu'il n'a jamais prétendu avoir vu la divinité, mais seulement ses symboles qui sont multiples, bien qu'elle soit une et indivisible.

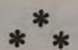
---

(1) ʽΟ φυσικὸς λόγος et ὁ μυθικὸς ou κατὰ τὴν ἱστορίαν λόγος, selon une terminologie utilisée par ARTÉMIDORE D'ÉPHÈSE, *Oneirocritica*, éd. Hercher, II, 39 (trad. arabe, éd. Fahd, p. 315).

(2) Nous ne reviendrons pas ici sur les éléments mythiques que l'on rencontre dans la tradition arabe, que nous avons exposés dans *La divination arabe*, p. 14 sq.; cf. aussi J. CHELHOD, *Les Structures du Sacré chez les Arabes*, p. 115 sqq.

Ainsi, le désert arabe aurait gardé par delà les siècles — si nombreux soient-ils — les traits fondamentaux de la religion sémitique primitive, celle de Laban et de ses filles et celle de Yethro et ses filles quelques siècles après. L'essentiel de ces traits était l'unicité du divin et la multiplicité des symboles qui le représentaient en fonction des conditions de vie des adorateurs. Il suffit, pour s'en convaincre, de considérer ce panthéon confus et désordonné, du chaos duquel allait émerger, avec l'Islam, la plus primitive des désignations de la divinité, à savoir Il, El, Elohim, Allâh.

Car, à travers cette multiplicité des symboles divins, l'Arabe a toujours invoqué Allâh comme étant le dénominateur commun entre toutes les divinités du panthéon. Qu'il ait eu pour parèdre al-Lât, cela symbolisait alors l'union sacrée entre les deux cités les plus florissantes de l'Arabie centrale, la Mekke et Ṭâ'if, mais cela rappelait aussi l'antique Ba'l et sa Ba'la qui restèrent figés, depuis des temps lointains, sous les figures arabisées d'Isâf et Nâ'ila. C'est bien là une preuve de plus de la puissante vitalité du Ba'l et de ses innombrables métamorphoses sur le sol du Proche-Orient.



L'hellénisme, avec ses mythes, ses rites et ses mystères, a introduit dans la théodicée du paganisme sémitique de nombreux éléments qui allaient en corrompre la pureté et en fausser les perspectives. Le culte des héros et des ancêtres, celui des génies et du démiurge, la prépondérance de l'hénothéisme, l'idée même d'un panthéon, symbolisant l'union des cités autour de la métropole et l'hégémonie de celle-ci, ce furent là, parmi tant d'autres, des répercussions de l'hellénisme sur la pensée sémitique. L'identité première du culte chez les Sémites occidentaux s'en trouva perturbée, mais sa permanence et son unité, quoique parfois difficiles à saisir, en ont assuré la survie; ce qui fait qu'on le retrouve en Arabie centrale, dernier bastion du paganisme sémitique, sous les traits essentiels qui le caractérisaient aux temps les plus anciens.

L'une des répercussions fondamentales de l'hellénisme sur la théodicée arabe mérite d'être soulignée: c'est le sexe des divinités.

Excepté pour le Ba'l et la Ba'la, ainsi que leurs métamorphoses précédées généralement de *ḏū* et *ḏāt*, lesquels appartiennent au plus vieux fonds religieux des Sémites et symbolisent la fécondité de la terre et des êtres vivants, la religion bédouine ne se prononça pas formellement sur le sexe des autres divinités qu'elle honorait; elle leur a généralement donné soit le genre des symboles qui les représentaient, telles que *ṣaḫra* (fém.), rocher, et *samura* (fém.), acacias, soit celui des termes génériques *nuṣub*, *waṯan*, *ṣanam*, qui sont tous masculins et désignent le bétyle, l'idole. La question du sexe des divinités ne s'est posée que le jour où les Arabes de Pétra, de Palmyre et d'autres cités hellénisées ont tenté d'établir des équivalences entre les dieux de leurs ancêtres et ceux des temples hellénistiques florissants et éblouissants par leur richesse statuaire et le particulier éclat de leur rituel. C'est alors que Manât, jusque-là *ṣanam* et grammaticalement du genre masculin, devint du genre féminin, par suite de son assimilation à la Tuché Soteira, et qu'al-Lât, jusque-là des deux genres, selon qu'elle était désignée par *ṣaḫra*, *ḥağar*, *ṣanam*, devint du genre féminin, par suite de son identification à la Mère des dieux, dans le domaine nabaṭéen, et à Athéna, dans le domaine palmyrénéen. Toutes les deux ensemble, appelées al-'Uzzatayn, « les deux 'Uzzā », vinrent compléter le double visage de Vénus, en tant qu'étoile du matin et du soir, à laquelle on identifia très tôt, en Syrie et au Sinaï, al-'Uzzā, devenue déesse principale du sanctuaire mekkois.

Ce n'est pas sans raison que le Coran (**53**, 19-23) ridiculise les Mekkois pour avoir conféré le sexe féminin à la triade, formée d'al-Lât, al-'Uzzā et Manât, qui, sous l'influence de la spéculation hellénistique, devint le noyau central du panthéon arabe. Il les accuse d'avoir suivi, eux et leurs ancêtres, leur opinion personnelle et leurs aspirations (à se conformer à une idéologie venue du dehors); car, pour lui, la divinité est bien au-dessus du genre comme du nombre, lesquels s'appliquent nécessairement aux « noms »

choisis par eux pour désigner leurs divinités. Leur polythéisme consistait, donc, dans le fait qu'ils ont substitué au culte de la divinité celui de ses noms et attributs. C'est ainsi que fut corrompu le monothéisme abrahamique et que furent égarés les descendants d'Ismaël.

Cette conception coranique des choses répond, sans conteste, au sentiment que l'on perçoit chez le nomade d'un monothéisme primitif, bien plus accessible à l'intelligence, bien plus conforme à la nature des choses et bien plus réaliste face aux complexités de la vie courante. « Ne pas savoir à quel saint se vouer », au sens strict de l'expression, n'a jamais été le fait de l'Arabe. Dans la joie comme dans la détresse, son « cœur » loue ou implore un *ilâh* unique, sans aucun préjugé théologique.

Disons, pour conclure, que la vraie nature des dieux du panthéon arabe et leurs attributs ne semblent point avoir fait l'objet de discussions théologiques entre les Arabes. Ils y ont vu essentiellement des épiphanies d'un divin unique, quoique vague et diffus. La distinction entre les diverses épiphanies résidait dans les noms qui leur étaient donnés et dans les sanctuaires où elles étaient honorées. Le développement unilatéral du culte dans chacun de ces sanctuaires finit par donner à la même épiphanie des apparences locales, souvent fort distinctes, et la diversification des noms, l'oubli de la nature et des attributs aidant, finit par constituer la principale différence entre elles. Ce qui fait dire à Wellhausen: « Là où les noms sont divers, les divinités sont diverses, bien que leur nature fondamentale soit la même » (1).

***

Avant d'achever cette brève conclusion, nous voudrions répondre à deux objections que nous nous sommes faites au cours de ce travail et que de nombreux lecteurs feront à coup sûr.

---

(1) *Reste*^{2}, 56.

La première concerne la valeur documentaire et l'authenticité des matériaux arabes sur lesquels nous avons travaillé. Depuis le début de ce siècle, un scepticisme de plus en plus fort et parfois même violent a jeté le discrédit sur les traditions arabes consignées par écrit, à partir du IIe/VIIIe siècle, par des auteurs musulmans. On accusa ces derniers d'infidélité à la tradition orale qu'ils ont recueillie et les griefs que l'on formula contre eux se résument ainsi:

Fervents épurateurs de l'Islam primitif de tout l'héritage de l'Arabie païenne, ces auteurs auraient, en une première phase, adapté la tradition aux besoins de leur apologétique, consistant à mettre en évidence l'originalité de l'Islam en tant que religion révélée, ne devant rien au paganisme, à infléchir cette tradition pour en faire comme une sorte de « préparation coranique », à laisser tomber tout ce qui leur paraissait s'opposer à l'ordre nouveau instauré par Mahomet.

En une deuxième phase et face à la *šu'ûbiyya* montante qui minimisait le rôle des Arabes dans l'histoire culturelle et dans l'élaboration de l'Islam, d'autres auteurs auraient exhalté le patrimoine des Arabes, tenté de combler le vide de leur histoire, cherché le bien-fondé de certains régimes politiques, en forgeant des généalogies susceptibles d'en légitimer les privilèges et d'en attester la noblesse. Le grand promoteur de ce courant de suspicion systématique fut Henri Lammens, auteur fécond, dont l'érudition et le verbe ont fasciné la génération d'islamologues d'entre les deux grandes guerres mondiales. Son influence ne cesse, d'ailleurs, de s'exercer sur d'éminents spécialistes des études coraniques et traditionnelles, bien qu'ils s'en défendent.

Mais Henri Lammens lui-même, en construisant ses thèses, utilisaient exclusivement les matériaux que lui fournissait sa lecture attentive de cette même tradition qu'il suspectait. Il lui arrivait souvent, contraint par la logique de l'histoire et la nature des choses, de reconnaître l'antiquité de certaines données et d'admettre l'existence, dans les traditions arabes, d'un fonds bédouin authentique et des « restes de la gentilité arabe ». Celui qui lit avec intérêt

et avec une attention soutenue les études de Lammens, comme nous l'avons fait, s'aperçoit souvent que son analyse riche et pertinente des documents inspire plus de confiance que de méfiance en ce qui concerne la valeur documentaire des matériaux utilisés. Pourquoi ne pas le dire? Nous avons ressenti beaucoup moins que d'autres la « haine » qu'on lui a attribuée pour l'Islam et le mépris qu'il aurait affiché pour la tradition arabe.

Pour ce qui nous concerne, nous avons utilisé les résultats de la critique, d'où qu'ils viennent, mais non sans nous méfier d'un zèle qui paralyse les énergies. Au risque de soulever l'indignation de critiques rigoristes, il nous faut avouer que nous accordons plus de crédit à des données d'époque islamique relative à l'Arabie ancienne qu'à des données fournies par Hérodote sur cette même Arabie. Notre pratique des écrits traditionnels nous a donné la conviction que les auteurs qui ont consacré des études à l'antiquité arabe, comme Ibn al-Kalbî, al-Ǧâḥiẓ, Ibn Qutayba et les philologues de Baṣra et de Kûfa, ont donné suffisamment de preuves de leur sincérité et de leur probité scientifique et qu'il serait gratuit de leur attribuer des intentions apologétiques ou polémiques ayant dénaturé les traditions orales qu'ils rapportaient. Quant aux auteurs d'écrits de caractère essentiellement religieux, où l'histoire préislamique intervient d'une manière ou d'une autre, tels la *Sîra*, le *Ḥadîṯ* et le *Tafsîr*, il est souvent difficile d'imaginer qu'ils aient pu inventer les récits qu'ils rapportaient. Tout au plus, l'interprétation qu'ils donnent de ces récits, peut être tendancieuse; mais qui donc en serait dupe? Ils sont souvent d'une naïveté telle que leur supercherie, si supercherie il y a, apparaît au grand jour. C'est pourquoi la thèse de la déformation de la pensée arabe, dans les écrits d'époque islamique, nous paraît de plus en plus excessive. Il est temps que les pionniers de l'histoire arabe soient réhabilités, afin que les chercheurs puissent exploiter avec sérénité les riches matériaux que leurs écrits ont véhiculés jusqu'à nous. N'assistons-nous pas de nos jours à l'« historisation » de ce que nous avons longtemps cru être légendes et mythes dans l'Antiquité classique? Le jour

où les fouilles s'étendront à tous les sites importants de l'Arabie centrale, bien d'objections s'évanouiront de l'esprit des amateurs d'inscriptions et de monuments figurés. Quel est, d'ailleurs, le peuple qui peut se prévaloir de posséder tous les chaînons de son histoire dans leur intégralité et toute leur authenticité ? Faudrait-il donc attendre que tous ces éléments fussent réunis et vérifiés pour écrire l'histoire d'un peuple ?

Il faut, cependant, ajouter que, dans cette étude du panthéon arabe, notre documentation de base est l'onomastique. Or historiens et archéologues reconnaissent à cette discipline une grande marge de véracité, en raison de la pérennité des noms propres et la facilité de leur transmission à travers les âges. On a vu des occupants s'attaquer aux noms propres pour leur donner un caractère national, mais il faut reconnaître qu'ils furent rares et que le retour des autochtones ou de leurs descendants sur leur terre d'origine s'accompagnait de la prédominance des anciens noms. Byblos, Palmyre, Pétra et autres sites hellénisés ont conservé, dans l'usage local et les traditions orales, leurs noms primitifs de Ǧubayl, Tadmor, Silʿ ou Šiqq.

Mais dans l'exploitation de ces données onomastiques qui se présentent souvent à nous isolées et comme surgies d'un âge lointain, nous avons eu parfois recours à des recoupements dans le monde sémitique. Avions-nous le droit de jongler ainsi avec les siècles ? C'est la seconde objection que nous nous sommes faite et qu'on ne manquera pas de nous faire.

Dans cette étude, comme dans *La divination arabe* qui a été écrite en même temps, nous sommes parti d'un postulat dont des travaux antérieurs fort érudits avaient déjà démontré la légitimité, à savoir que la langue et la culture arabes véhiculent un héritage antique qu'il est impossible de ne pas prendre en considération dans l'étude du patrimoine sémitique. Les biblistes et les pionniers de l'assyriologie recherchaient, au siècle dernier, dans les sources arabes, les éclaircissements nécessaires à la compréhension du vocabulaire et même des conceptions de leurs domaines respectifs.

Mais, depuis que la richesse documentaire, obtenue sur les champs des fouilles, commença à affluer, un mouvement d'émancipation s'esquissa et chaque discipline chercha à se suffire à elle-même. De ce fait, les études arabes ont subi un retard considérable, puisque, jusque-là, elles se développaient en fonction de la Bible et de l'assyriologie.

Il est temps de revenir à ce mode d'approche, mais en inversant le sens de la recherche, c'est-à-dire en remontant de l'arabe à l'accadien, l'hébreu, l'araméen, l'arabe du sud, le ṯamûdéen, le liḥyânite... En l'absence de données archéologiques et épigraphiques, c'est la seule chance qui nous reste pour tenter de rendre à la tradition arabe son prestige perdu.

Le plus souvent, les fruits de nos recoupements sont présentés comme hypothèses de travail; mais fréquemment, ils s'imposent à l'esprit du critique le plus exigeant, s'il consent à considérer comme légitime le procédé philologique utilisé. Nos comparaisons portent essentiellement sur le consonantisme, étant entendu que c'est le seul élément stable et durable, face au vocalisme fluctuant au gré des dialectes, des patois et des accents. Le système trilitère des langues sémitiques, les règles quasi constantes de transposition consonantique, l'étonnante continuité de la sémantique qui permet de suivre l'évolution de la terminologie à travers plusieurs époques, avec les progressions et les points d'arrêt dus au degré de développement de la culture, tout cela nous a incité à plus d'audace et à plus de témérité. Car nous estimons que, si la linguistique sémitique est en retard, c'est parce que ceux qui s'en sont occupés jusqu'ici, étaient de formation classique et s'évertuaient à lui appliquer les lois rigides et inflexibles de la linguistique indo-européenne. Si les langues indo-européennes paraissent être des modes d'expression façonnés selon un système rationnel sans faille, les langues sémitiques sont profondément marquées par un épanchement mystique qui laisse parler le cœur plus souvent que la raison; et ne saisissent ce language du cœur que ceux qui l'écoutent avec leur cœur. C'est pourquoi les lois de la linguistique sémitique doivent

demeurer souples et accueillantes pour pouvoir refléter des états d'âme plutôt qu'un système d'idées établi par voie de logique. Ce qu'on oublie souvent c'est que la civilisation sémitique est basée bien plus sur la métaphysique que sur la physique; c'est pourquoi elle se prête admirablement à l'expression poétique.

On reproche souvent aux chercheurs orientaux de ne pas se plier de bon gré aux rigoureuses méthodes de la recherche. Effectivement, cela ne leur réussit pas bien. Car, en général, ils saisissent plus par intuition que par raisonnement. N'est-ce pas conforme aux empreintes profondes laissées dans leur esprit par les tendances mystiques des cultures sémitiques?

Nous n'avons pas accepté que soient à jamais condamnées les recherches sur l'Arabie centrale avant l'Islam. Serait-ce un dernier sursis? L'avenir le dira.

BIBLIOGRAPHIE

N.B. *a*) Cette bibliographie ne reprend pas toutes les monographies citées dans le corps de l'ouvrage. L'index y conduira le lecteur.

b) Les éditions citées sont celles utilisées dans cet ouvrage.

ALBRIGHT, F. P., *The excavation of the temple of the Moon, Mârib* (*Yemen*), in BASOR, déc. 1952, 25-38 (cf. 38-9: note de W. F. Albright).

ALBRIGHT, W. F., *The goddess of Life and Wisdom*, in AJSL 36/1920-20, 258-94.

Id., *The Babylonian Tempel-Tower and the Altar of Burnt-Offering*, in JBL 43/1924, 363-93.

Id., *The Anatolian goddess Kubaba*, in AFO 5/1929, 229-31. Cet art. a été développé et mis à jour par E. LAROCHE, *Koubaba, déesse anatolienne, et le problème de Cybèle*, in *Colloque de Strasbourg*, 22-24 mai 1958, Paris, PUF, 113-128 (*Bibl. des Centres d'Études supérieures spécialisées*). Cf. aussi A. DUPONT-SOMMER et L. ROBERT, *La déesse de Hiérapolis Castabala*, Paris 1964 (*Publ. de l'Institut Français d'Archéologie d'Istanbûl*, 16), pp. 7-15 (inscription araméene de Castabala).

Id., *The Chronology of Ancient South Arabia in the light of the first campaign of excavations in Qataban*, in BASOR 119/oct. 1950, 5-15.

ALT. A., *Völker und Staaten Syriens im frühen Altertum*, in *Der alte Orient* 34, 4/1936.

BARTON, G. A., *The Semitic Ištar Cult*, in *Hebraica* 9/1892-3, 131-65; 10/1893-4, 1-74.

BAUDISSIN, W. W., *Über die Entwicklung des Gottesbegriffs in den Religionen der semitischen Völker*, mit Nachträgen, Giessen 1929.

Id., *Kyrios als Gottesname im Judentum und seine Stelle in der Religionsgeschichte*, hergg. von Otto Eissfeldt, I-IV, Giessen 1926-29, in-8.

BAUER, H., *Die Gottheiten von Ras Schamra*, in ZATW 51/1933, 81-100.

BAUER, THEO, *Die Ostkanaanäer. Eine philologisch-historische Untersuchung über die Wanderschaft der sogennanten « Amoriter » in Babylonien*, Leipzig 1926 (Bauer developpa une thèse de B. Landsberger, énoncée in ZA 35/1924, 236-38; cf. rec. W. F. Albright, in AFO 3/1926, 124-6; P. Schnabel, in *Göttingische Gelehrte Anzeiger*, 1927, 46-53; sur la question, cf. DHORME, in RHR 138/1950, 129-44; *Recueil Éd. Dhorme*, 81-165; 759-62, dont les conclusions sont aux antipodes de celles de Bauer).

BEZOLD, CARL, *Babylonisch-Assyriches Glossar*, éd. Al. Götze, Heidelberg 1926.

BLAU, OTTO, *Arabien im sechsten Jahrhundert*, in ZDMG 23/1869, 559-92.

BLEEKER, C. J., *Die Geburt eines Gottes*. Leiden, E.J. Brill, 1956 (*Studies in the History of Religions*, Supplément à *Numen*, 3). Étude sur le dieu Min et sa fête.

BLOCHET, E., *Le culte d'Aphrodite-Anahîta chez les Arabes du Paganisme*, Paris 1902.

BOSSERT, H. TH., *Altsyrien*, Tübingen 1951.

BRANDEN [VAN DEN], ALBERT, *Les inscriptions thamoudéennes*, Louvain 1950 (*Bibl. du Muséon*, 25).

BRÄU, H. H., *Die altnordarabischen kultischen Personnenamen*, in WZKM 32/1925, 31-59, 85-115.

BROCKELMANN, KARL, *Allah und die Götzen. Der Ursprung des islamischen Monotheismus*, in ARW 11/1922, 99-121.

Broome, E. C., *La divinité nabatéenne Ras 'Ain La'abân*, in RB 62/1955, 246-52.

Burchardt, Max, *Die altkanaanäischen Fremdwörter und Eigennamen im Ägyptischen*, I-II, Leipzig 1909-10.

Caquot, André, *Remarques sur la langue et le panthéon des Amorites de Mari*, in *Annales archéologiques de Syrie*, I,2/Damas 1951, 206-25.

Id., *Nouvelles inscriptions araméennes de Hatra*, in *Syria* 29/1952, 89 sqq.; 30/1953, 234-46; 32/1955, 49-58; *ib.* 261-72.

Clemen, C., *Die phönikische Religion nach Philon von Byblos*, in MVAG 42, 3/1939.

Clerq, C., *Les théories relatives au culte des images chez les auteurs grecs du IIe siècle avant J.-C.*, Paris 1915.

Combe, Ét., *Histoire du culte de Sin en Babylonie et en Assyrie*, Thèse Lettres Paris, 1908, 158 p.

Cooke, G. A., *Textbook of North Semitic Inscriptions*, Oxford 1903.

Corpus Inscriptionum Semiticarum: Pars I. *Inscriptiones Phoenicias continens*, Paris 1952; Pars II. *Inscriptiones Aramaicas continens*, Paris 1954; Pars V. *Inscriptiones Saracenicas continens*, Paris 1951,

Couissin, P., *Le Dieu-épée de Iasili-Kaïa et le culte de l'épée dans l'Antiquité*, in *Rev. Archéologique*, 5e sér., vol. 27/1928, 107-135.

Cumont, Fr., *Études syriennes*, Paris 1917.

Id., *Le culte de Vénus chez les Arabes au Ier siècle*, in *Syria* 8/1927, 368 (note sur *kabîr*, « la grande », titre de Vénus chez les nomades du désert syrien).

Dalman, G., *Petra und seine Felsheiligtümer*, Leipzig 1908.

Id., *Neue Petra-Forschungen*, Leipzig 1912.

Danthine, Hélène, *Le palmier-dattier et les Arbres Sacrés dans l'iconographie de l'Asie occidentale ancienne*, I (texte) - II (album), Paris, Geuthner, 1937 (*Bibliothèque archéologique et historique* de l'Inst. Fr. d'Archéologie de Beyrouth, 25).

DEIMEL, A., *Pantheon Babylonicum. Nomina deorum e textibus cuneiformibus excerpta*, Rome, Institut Biblique Pontifical, 1914; texte in *Sumeriches Lexikon*, IV. Teil, Band I: *Pantheon Babylonicum*, Rome, Institut Biblique Pontifical, 1950.

DHORME, É., *Religion primitive des Sémites*, in RHR 128/1944, 1-27.

Id., *Les religions arabes préislamiques* (c.-r. de G. Ryckmans), in RHR 133/1947, 34-48 (= *Recueil Éd. Dhorme*, 736 sqq.).

Id., *Les Avatars de Dagon*, in RHR 138/1950, 129-44 (= *Recueil*, 745-54).

Id., *Recueil Édouard Dhorme. Études bibliques et orientales*, Paris 1951.

DINET, ÉT., et BAÂMER, IBR., *Le Pèlerinage à la maison sacrée d'Allâh*, Paris, Adrien-Maisonneuve, 1962, 218 p., ill.

DOSSIN, G., *Un rituel d'Ištar provenant de Mari*, in RA 35/1938, 1-13.

Id., *Signaux lumineux au pays de Mari*, ib. 174-86.

Id., *Le panthéon de Mari*, in *Studia Mariana*, Leiden 1950, 41-50.

DOZY, R. P. A., *Die Israëliten zu Mekka von Davids Zeit bis in's fünfte Jahrhundert unserer Zeitrechnung*. Aus dem Holländ. übersetzt, Leyde 1864.

DURAND-LEFÈVRE, MARIE, *Études sur l'origine des Vierges Noires*, Paris, Durassié et Cie, 1937, 194 p., IV pl., in-8° (cf. pp. 139 sq., 144, où l'auteur croit à l'existence d'un rapport entre les Vierges Noires et la Pierre Noire et entre les reliques vestimentaires de la Vierge Marie et les ornements (*kiswa*) de la Ka'ba, « changés annuellement et distribués comme reliques »!)

DURAYD [IBN], *K. al-ištiqâq*, éd. Wüstenfeld, Göttingen 1854.

DUSSAUD, R., *La pénétration des Arabes en Syrie avant l'Islam*, Paris, Geuthner, 1955, 235 pp., in-4°, fig. (*Bibl. archéologique et historique*, Inst. Fr. d'Arch. de Beyrouth, 59).

EDSMANN, C. M., *Ignis divinus : Le feu comme moyen de rajeunissement et d'immortalité. Contes, légendes, mythes et rites*, Lund 1949.

EICHLER, P. A., *Die Dschinn, Teufel und Engel im Koran*, Inaugural-Diss., Leipzig 1928.

Eickmann, W., *Die Angelologie und Daemonologie des Korans im Vergleich zu der Engel- und Geisteslehre der heiligen Schrift*, Th. Ph. D. New York University, New York - Leipzig 1908, IV-62 p.

Einszler, Lydia, *Der Name Gottes und die bösen Geister im Aberglauben der Araber Palästinas*, in ZDPV 10/1887, 160 sqq.

Eissfeldt, O., *Götternamen und Gottesvorstellung bei den Semiten*, in ZDMG 83/ 1929, 21-36.

Id., *Baʿalšamêm und Jahwe*, in ZATW 57/1939, 1-31.

Id., *El im ugaritischen Pantheo*, in *Berichte über die Verhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig*, Phil.-hist. Kl., 98, 4/Berlin 1951, 83 p.

Id., *Der Gott Karmel*, in *Sitzungsb. der Deutsche Akademie der Wiss. zu Berlin*, Kl. für Spr., Lit. u. Kunde, 1/Berlin 1953.

Id., *Das A.T. in Lichte der ṣafatenische Inschriften*, in ZDMG 104/ 1954, 88-118.

Eliade, M., *Le « dieu lieur » et le symbolisme des nœuds*, in RHR, 134/1948, 5-36.

Engnell, I., *Studies in Divine Kinship in the Ancient Near East*, Diss. Uppsala 1943.

Ermann-Ranke, *Ägypten und ägyptisches Leben im Altertum*, Tübingen 1934.

Ettinghausen, R., *Antiheidnische Polemik im Koran*, Inaug. Diss. (juin 1931), Francfort s/M. 1934 (fasc. de 58 p. reproduisant une partie de la thèse).

Études Sud-arabiques, I-II, sous la direction de Ch. Kuentz, *Publ. de l'Institut Fr. d'Arch. Or.*, Le Caire 1952 (rec. in *Le Muséon* 66, 400-3).

Fahd, T., *La divination arabe. Études religieuses, sociologiques et folkloriques sur le milieu natif de l'Islam*, Thèse Lettres Strasbourg, Leyde, E.J. Brill, 1966.

FEUCHTWANG, D., *Das Wasseropfer und die damit verbundenen Zeremonien*, in *Monatsschrift f. Gesch. u. Wiss. des Judentums*, 54/1910, 535-52; 713-29; 55/1911, 43-63.

FÉVRIER, J.-G., *La religion des Palmyréniens*, Thèse Lettres Paris, 1931.

FISCHER, A., *Die semitischen Gottesnamen*, in ZDMG, 71/1917, 445-6.

Id., *Grammatisch Schwierige Schwur - u. Beschwörungsformeln des klassischen Arabisch*, in *Der Islam* 28/1948, 1-105.

Id., art. *Ḳais* (dieu arabe) et *Kâhin*, in EI 1re éd. s.vv.

Id., *Die altarabischen Namen der sieben Wochentage*, in ZDMG 50/1896, 220-6; cf. *ib.* 519 (Seybold).

Id., *Der Götze Iaṛûṯ*, *ib.* 58/1904, 869-76.

FRÄNKEL, S., *Der Schutzrecht der Araber*, in *Or. St. Th. Nöldeke*, I, 293-301, Giessen 1906.

FRANCFORT, H., *La Royauté et les Dieux. Intégration de la Société à la nature dans la religion de l'ancien Proche-Orient*, trad. J. Marty et P. Krieger, Paris, Payot, 1951.

FRANZ, L., *Die Muttergöttin im Vorderen Orient und Europa*, in *Der Alte Orient* 35, 3/ Leipzig 1937.

FREYTAG, G., *Einleitung in das Studium der arab. Sprache*, Bonn 1861.

FURLANI, G., *La sentenza di dio nella religione babilonese e assira*, in AANL 346/1940: *Memorie*, Cl. di sc. mor., stor. e filol., ser. VIII, vol. II, fasc. 5, pp. 219-79, Rome 1950 (rec. Bottéro, in RHR 140/1951, 237-8).

GABRIELI, FR., etc. *L'antica società beduina*... Studi di Walter Dostal, Georges Dossin, Maria Höfner, J. Henninger... raccolti da Francesco Gabrieli, Rome 1950, 157 p. (*Studi Semitici*, Università di Roma, 2).

GADD, C. J., *Ideas of Divine Rule in the ancient East*, Londres 1948 (*Schweiche Lectures*, 1945).

Gaudefroy-Demombynes, M., *Contribution à l'étude du pèlerinage à la Mekke*, Thèse Lettres Paris 1922-3, in *Annales du Musée Guimet, Bibl. d'Ét.*, t. 33, Paris, Geuthner 1923.

Id., *Notes sur la Mekke et Médine*, in RHR 77/1918, 316-44.

al-Ǧawharî, *Tâǧ al-luġa*, I-II, éd. Bûlâq, 1302/1884-5.

Gelb, I. J., P. M. Purves et A. A. MacRae, *Nuzi Personal Names*, in *Oriental Institute Publications of the University of Chicago*, 57/1943.

Gesenius-Buhl, *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, 17e éd., Berlin-Göttingen-Heidelberg 1949.

Gressmann, H., *Hadad und Baal*, in *Baudissin Festschrift, Beihefte z.* ZATW 33/1918, 213-6.

Grohmann, A., *Göttersymbole und Symboltiere auf südarabische Denkmälern*, mit 197 Abbildungen im Texte, in *Denkschriften der kais. Ak. der Wiss. in Wien*, Phil.-hist. Kl., 58, 1/1914, 104 p.

Id., *Arabien*, in *Kulturgeschichte des alten Orients*, III, 4, Munich 1963.

Handbuch der altarabischen Altertumskunde: I. *Die altarabische Kultur*, Paris-Copenhague-Leipzig 1927 (5 contributions de D. Nielsen, Fr. Hommel, N. Rhodokanakis et A. Grohmann).

Harding, G. L., *Some Thamudic inscriptions from the Hashimite Kingdom of Jordan*, with the collaboration of E. Littmann, Leyde, 1952, VII-56 p., XXVI pl.

Henninger, J., *Sternkunde und Sternkult in Nord-und Zentralarabien*, in *Zeitschrift f. Ethnol.* 79/1954, 82-117.

Id., *Menschenopfer bei den Arabern*, in *Anthropos* 53/1958, 721-805.

Hišâm [Ibn], *Sîra*, éd. Wüstenfeld, I (Texte) - II (notes, index...), Göttingen 1858-60.

Hommel, Fritz, *Der Gestirndienst der alten Arabern und die altisraelitische Überlieferung*, Munich 1901.

Hooke, S.H., *Myth and Ritual. Essays on the Myth and Ritual of the Hebrews in relation culture Pattern of the Ancient East*, London 1933.

Id., The origins of Early Semitic Ritual, London 1938 (*Schweiche Lectures*, 1935).

Hopfner, Th., *Der Tierkult der alten Ägypten*, Vienne 1913.

Horsfield, G., *Le temple de Ramm*, in RB 44/1935. 245-278.

Ingholt, H., Seyrig, H., et Starcky, J., *Recueil des tessères de Palmyre*, suivi de remarques linguistiques par A. Caquot, Institut Fr. d'Arch. de Beyrouth, *Bibl. Arch. et Hist.* 58, Paris 1955, X-205 p., L pl.

Jamme, A., *Le panthéon sud-arabe préislamique d'après les sources épigraphiques*, in *Le Muséon* 60/1947, 57-147.

Id., *La religion sud-arabe préislamique*, in *Histoire des Religions*, Paris, Bloud et Gay, IV/1947, 239-307.

Jastrow, M. Jr., *Die Religion Babyloniens und Assyriens*, I-II, 1-2, Giessen 1905-12.

Jaussen et Savignac, *Missions archéologiques en Arabie* (Mars 1907), I-III, Paris 1909-22 (*Publ. de la Société des fouilles archéologiques*, I-III).

Jean, Charles-F., *Dictionnaire des inscriptions sémitiques de l'Ouest*, Leyde, Brill, 1954-55 (compl. au *Lexicon in Veteris Testamenti Libros* de Koehler-Baumgartner).

Jeremias, A., art. *Sterne*, ap. Rescher, *Lexikon der Mythologie*, IV, 1427-1500.

Joseph, Isya, *Devil worship. The sacred books and traditions of the Yezidis*, Boston 1919.

Kahle, P., *Die moslemischen Heiligtümer in Palästina*, in *Palästina Jahrbuch* 6/1910, 63-101.

Id., *Das Wesen der moslemischen Heiligtümer in Palästina*, *ibid.*, 7/1911, 85-119.

Kees, Hermann, *Das Priestertum im Ägyptischen Staat vom Neuen Reich bis Zur Spätzeit*, I-II (Indices und Nachträge), Leiden-Köln, E.J. Brill, 1953 (*Probleme der Ägyptologie*, 1).

KENNEDY, A. B. W., *Petra: its history and monuments*, Londres 1925.

KOHUT, ALEXANDER, *Semitic Studies in Memory of Rev. Dr. A. Kohut*, ed. by George Alexander Kohut, Berlin 1897, 516 p. (cf., en particulier: H. DERENBOURG, *Le dieu Rimmôn sur une inscription ḥimyarite*, 120-5; S. KRAUSS, *Ägyptische und syrische Götternamen im Talmud*, 339-53).

KREHL, LUDOLF, *Über die Religion der vorislamischen Araber*, Leipzig 1863, 93 pp. (étude d'une page de ŠAHRASTÂNÎ, *Milal*, éd. Cureton, 432; éd. du Caire, en marge d'IBN ḤAZM, III, 215 sqq.).

LAGRANGE, J. M., *Étude sur les religions sémitiques*, 2e éd., revue et augmentée, Paris 1905 (*Études Bibliques*).

LAMMENS, H., *Le culte des Bétyles et les processions religieuses chez les Arabes préislamites*, in BIFAO 17/1919-20, 39-101.

Id., *Les sanctuaires préislamites dans l'Arabie occidentale*, in MUSJ, 11, 2/1926, 39-173.

LANGDON, ST. H., *Tammuz and Ishtar*, Oxford 1914.

LEFÉBURE, É., *Les noms d'apparence sémitique ou indigène dans le panthéon égyptien*, in *Recueil de Mémoires et de Textes publié en l'honneur du XIVe Congrès des Orientalistes*, Alger 1905, 389-408.

LENORMANT, FR., *Lettres Assyriologiques: II*, 5e Lettre: *Sur le culte payen de la Kâabah antérieurement à l'Islamisme*, pp. 115-340, Paris 1872.

Id., *Les Bétyles*, in RHR 3/1881, 31-53.

LÉVY, IS., *Cultes et rites dans le Talmud*, in RÉJ 43/1901, 183-205.

LIDZBARSKI, M., *Handbuch der nordsemitischen Epigraphik, nebst ausgewählten Inschriften*, I-II, Weimar 1898.

Id., *Ephemeris für semitische Epigraphik*, I-III, Giessen 1900-15.

LITTMANN, E., *Thamûd und Ṣafâ*, Leipzig 1940 (*Abhandl. für die Kunde des Morgenlandes*, 25, 1).

Kennedy, A. B. W., *Petra: its history and monuments*, Londres 1925.

Kohut, Alexander, *Semitic Studies in Memory of Rev. Dr. A. Kohut*, ed. by George Alexander Kohut, Berlin 1897, 516 p. (cf., en particulier: H. Derenbourg, *Le dieu Rimmôn sur une inscription ḥimyarite*, 120-5 ; S. Krauss, *Ägyptische und syrische Götternamen im Talmud*, 339-53).

Krehl, Ludolf, *Über die Religion der vorislamischen Araber*, Leipzig 1863, 93 pp. (étude d'une page de Šahrastânî, *Milal*, éd. Cureton, 432; éd. du Caire, en marge d'Ibn Ḥazm, III, 215 sqq.).

Lagrange, J. M., *Étude sur les religions sémitiques*, 2e éd., revue et augmentée, Paris 1905 (*Études Bibliques*).

Lammens, H., *Le culte des Bétyles et les processions religieuses chez les Arabes préislamites*, in BIFAO 17/1919-20, 39-101.

Id., *Les sanctuaires préislamites dans l'Arabie occidentale*, in MUSJ, 11, 2/1926, 39-173.

Langdon, St. H., *Tammuz and Ishtar*, Oxford 1914.

Lefébure, É., *Les noms d'apparence sémitique ou indigène dans le panthéon égyptien*, in *Recueil de Mémoires et de Textes publié en l'honneur du XIVe Congrès des Orientalistes*, Alger 1905, 389-408.

Lenormant, Fr., *Lettres Assyriologiques:* II, 5e Lettre: *Sur le culte payen de la Kâabah antérieurement à l'Islamisme*, pp. 115-340, Paris 1872.

Id., *Les Bétyles*, in RHR 3/1881, 31-53.

Lévy, Is., *Cultes et rites dans le Talmud*, in RÉJ 43/1901, 183-205.

Lidzbarski, M., *Handbuch der nordsemitischen Epigraphik, nebst ausgewählten Inschriften*, I-II, Weimar 1898.

Id., *Ephemeris für semitische Epigraphik*, I-III, Giessen 1900-15.

Littmann, E., *Thamûd und Ṣafâ*, Leipzig 1940 (*Abhandl. für die Kunde des Morgenlandes*, 25, 1).

Id., *Ṣafaitic Inscriptions*, Leyde 1943.

Id., *Nabataean Inscriptions from Egypt*, in BSOAS 15, 1/1953.

LOUDINE, A. G., «*'IL TRES-HAUT» dans les inscriptions sud-arabes*, in *Le Muséon* 76/1963, 207-9.

MALTEN, LUDOLF, *Der Stier in Kult und mythischen Bild*, in *Jahrbuch des deutschen archaeologischen Instituts* 42/1927, 90-139.

MANNHARDT, W., *Wald-und Feldkulte*, I - *Der Baumkultus der Germanen und ihrer Nachbarstämme*, Berlin 1875, 646 pp.; II - *Antike Wald- und Feldkulte aus nordeuropäischen Überlieferung*, Berlin 1877, 359 p.

MANẒÛR [IBN], ABÛ L-FAḌL ǦAMÂL AD-DÎN, *Lisân al-'Arab*, I-XX, Bûlâq 1300/1882.

Marâṣid al-ittilâ' 'alä asmâ' al-amkina wa-l-biqâ', I-III (texte) et IV-VI (introd., additions et corrections), éd. T. G. J. Juynboll, œuvre posthume publiée par son fils A. W. T. Juynboll, Leyde 1852-64.

MARMADJI, *Les dieux du paganisme arabe d'après Ibn al-Kalbî*, in RB 35/1926, 397-420.

MAY, H. G., *The Fertility Cult in Hosea*, in AJSL 48/1931-2, 73-98.

Id., *The sacred Tree on Palestine painted Pottery*, in JAOS 59/1939, 251-59.

MAYANI, Z., *L'arbre sacré et le rite de l'alliance chez les anciens Sémites*, Thèse Lettres Paris 1935 (c.-r. Dhorme in RHR 114/1936, 104-106; Eissfeldt, in OLZ 40/1937, 526-7).

MEYER, ED., *Über einige semitische Götter*, in ZDMG 31/1877, 716-41.

MITTWOCH, E., *Abergläubische Vorstellungen und Bräuche der alten Araber. Nach Ḥamza al-Iṣbahânî*, in *Mitteil. des Seminars f. orient. Sprachen*, 16/1913, 37-50.

MONTGOMERY, JAMES A., *The Highest, Heaven, Aeon, Time, etc., in Semitic Religion*, in *The Harvard Theological Review* 13/1938, 143-150.

MORGENSTERN, J., *The Doctrine of Sin in the Babylonian Religion* in MVAG 10, 3/Berlin 1905.

MOSCATI, S., etc., *Le Antiche Divinità Semitiche*... Studi di J. BOTTÉRO (*Les divinités sémitiques anciennes en Mésopotamie*, 17-63), M. J. DAHOOD (*Ancient Semitic Deities in Syria and Palestine*, 65-94), W. CASKEL (*Die alten semitischen Gottheiten in Arabien*, 95-117), S. MOSCATI (*Considerazione*, 119-40; *La questione delle antiche divinità semitiche*, 11-15; *Indici*, 141-45), Rome 1958 (*Centro di Studi Semitici*, 1).

Id., *I predecessori d'Israele. Studi sulle più antiche gente semitiche in Siria e Palestina*, Rome 1956 (*Università di Roma, Studi Orientali...*, 4), 140 p., V pl.

Id., *Lezioni di Linguistica Semitica*, Rome 1960, 191 p. (*Centro di Studi Semitici, Sussidi didatici*, 1).

NAMITOK, A., *Le nom du dieu de l'orage chez les Hittites et les Kassites*, in RHR 120/1939, 21-26.

NIELSEN, D., *Der Dreieinige Gott in religionshistoricher Beleuchtung*, I-II, 1, Copenhague 1922 et 1942.

Id., *Die altsemitische Muttergöttin*, in ZDMG 92/1938, 504-51 (c.r. Dussaud, in *Syria* 20/1939, 272-3).

Id., *Die äthiopischen Götter*, *ibid.* 66/1912, 589-600; comp. 68/1914, 705-18 (autres éléments bibliogr. *supra*, pp. 1, n. 1 et 20, n. 1).

NILSSON, NILS, *Études sur le culte d'Ichtar*, Paris, Leroux, 1911 (thèse 1906), in *Arch. d'Ét. Orientales*, 2; rec. D. Nielsen, in ZDMG 67/1913, 379-83.

NOIVILLE, J., *Le culte de l'étoile du matin chez les Arabes préislamiques*, in *Hespéris* 8/1928, 363-384.

NÖLDEKE, TH., *Der Gott* מרא בימא *und die Ka'ba*, in ZA 23/1909, 184-186.

NOTH, M., *Die israelitischen Personnenamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung*, Stuttgart 1928 (*Beitr. zur Wiss. von A.u.N.T.* 3: 10).

Id., *Mari und Israel. Eine Personnamenstudie in Gesch. u. Altes Testament*, Tübingen 1953, 127-52 (*Beiträge zur historischen Theologie*, 16).

O'Callaghan, R. T., *Aram Naharain. A contribution to the history of Upper Mesopotamia in the second millenium b.C.*, Rome 1948 (*Analecta Orientalia*, 26).

Palache, J. L., *Het Heiligdom in de Voorstelling der semitischen Volker*, Thèse, Leyde 1920, XIV-183 p.

Parrot, A., *Archéologie mésopotamienne*, I-II, Paris 1953.

Id., *Sumer*, Paris, Gallimard, 1960 (coll. *L'Univers des Formes*).

Id., *Assur*, Paris, Gallimard, 1961 (*ibid.*).

Pirenne, J., *La religion d'Hiérapolis de Syrie au début de notre ère*, in *Sacra Pagina, Bibl. Ephemeridum Theologicarum Lovaniansium*, 12-13, Paris, Gembloux, 1959, I, 288-99.

Plessis, J., *Études sur les textes Ištar-Astarté. Recherches sur sa nature et son culte dans le monde sémitique et dans la Bible*, Paris 1921.

Pritchard, J. B., *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament*, Princeton, University Press, 1950.

Przyluski, Jean, *La Grande Déesse. Introduction à l'étude comparative des religions*, Préf. de Ch. Picard, Paris, Payot, 1950, 220 p. (œuvre posthume).

Qardâḥî, Ǧibrâ'îl, *al-Lubâb* (Diction. syriaque-arabe), I-II, Beyrouth, Impr. Catholique, 1887-91.

Reallexicon der Assyriologie, hersg. vom E. Ebeling u. B. Meissner, I-II, Berlin-Leipzig 1928-38; III, 1957 sqq.

Répertoire d'Épigraphie Sémitique, publié par la Commission du *Corpus Inscriptionum Semiticarum*, I-IV, fasc. 1, Paris 1890-1919 (inscr. sémitiques, n°s 1-2221; V-VII, rédigés par G. Ryckmans, Paris 1929-50 (inscr. sud-arabes, n°s 2624-5106).

Riemschneider, Margarete, *Der Wettergott*, Leipzig 1956, VIII-186 pp., 18 tabl., 12 ill. (*Fragen zur vorgeschichtlichen Religion*, 2).

RINALDI, G., *Osservazioni sul testo ugaritico del dio lunare* (*Jrḫ*) *e Nikkel*, in *Aegyptus* 34/1954, 193-210; cf. *Aevum* 27/1953, 87-90.

RYCKMANS, G., *Les noms propres sud-sémitiques*, I-III, Louvain 1934-5 (*Bibl. du Muséon*, 2).

Id., *Les religions arabes préislamiques*, 2e éd. 1953, 65 pp. (*Bibl. du Muséon*, 26/1951). Cf. A. QUILLET, *Histoire Générale des Religions*, 2e éd., Paris 1960, II, 199-228; rec. Dhorme, in RHR 133/1947, 34-48 (= *Recueil Éd. Dhorme*, 736 sqq.).

Id., *Il dio stellare nell'Arabia meridionale preislamica*, in RANL, Cl. di sc. mor., stor. e filol., ser. VIII, vol. 3/1948, 360-9.

Id., *Le ciel et la terre dans les inscriptions ṣafaïtiques*, in *Mél. A. Robert*, Paris 1957, 354-63 (*Travaux de l'Institut Catholique de Paris*, 4).

Id., *Heaven and earth in the South Arabian inscriptions* (comm. lue au 24e Congrès des Orientalistes à Munich), in *Journal of Semitic Studies* 3/1958, 225-36.

SAVIGNAC, L., *Le Sanctuaire d'Allat à Iram*, in RB 41/1932, 581-98; 42/1933, 572-89.

Id., *Le dieu nabatéen de La'ban et son temple*, *ibid.* 46/1937, 401-416.

SCHLOBIES, H., *Der akkadische Wettergott in Mesopotamien*, in MAOG 1, 3/1925, 31 p.

SCHLUMBERGER, D., *La Palmyrène du Nord-Ouest*, suivi des inscriptions sémitiques de cette région, Paris 1951 (Institut Fr. d'Arch. de Beyrouth, *Bibl. Arch. et Histor.*, 49).

SCHMÖKEL, H., *Der Gott Dagan, Ursprung, Verbereitung und Wesen seines Kultus*, Heidelberger Diss., Leipzig 1928, 65 p.

SCHOLZ, P., *Götzendienst und Zauberwesen bei den alten Hebräern und benachbarten Völkern*, Regensburg 1877.

SEYRIG, H., *Antiquités syriennes*, I-III, Paris 1934-42 (*Haut-Commissariat de la Rép. Fr. en Syrie et au Liban*, Publ. hors série, nos 4-5; *Institut Fr. d'Arch. de Beyrouth*, Publ. hors série, no 7). Recueil d'art., corrigés sur certains points, publiés dans *Syria* à partir de 1931.

SIECKE, E., *Götterattribute und sogenannte Symbole*. Jena 1909.

SODEN, WOLFRAM VON, *Akkadisches Handwörterbuch*, Wiesbaden 1959 sqq. (encore inachevé).

SOURDEL, D., *Les cultes du Ḥaurân à l'époque romaine*, Paris 1952, XVI-136 pp., VI pl. (Institut Fr. d'Arch. de Beyrouth, *Bibl. Arch. et Histor.*, 53).

STAMM, J. J., *Die akkadische Namengebung*, in MVAG 44/Leipzig 1939, 372 p.

STADELMANN, R., *Syrisch-Palästinensische Gottheitein in Ägypten*, Leyde, E.J. Brill, 1967, X-150 p. (*Probleme der Ägyptologie*, 5).

STARCKY, J., *Palmyre*, Paris, Maisonneuve, 1952, 132 pp., in-8° (*L'Orient Ancien Illustré*, 7).

Id., *Palmyréniens, Nabatéens et Arabes du nord avant l'Islam* (1. Le Panthéon: El, Ilâh et Allâh; les dieux palmyréniens; les déesses; les dieux babyloniens, les dieux arabes. 2. Le culte), in *Histoire des Religions*, IV, Paris, Bloud et Gay, 1956, 201-37.

STRONG, H. H., et J. GARSTANG, *The Syrian Goddess*, Londres 1913.

TALLQVIST, KNUT L., *Assyrian Personal Names*, in *Acta Societatis Scientiarum Fennicae*, 48, n° 1/Helsinki 1918, 328 p.

Id., *Neubabylonisches Namenbuch zu den Geschäftsurkunden aus der Zeit des Šamaššumukîn bis Xerxes*, *ibid.*, 32, n° 2/1906, 338 p.

Id., *Akkadische Götterepitheta*, in *Studia Orientalia*, Societas Orientalis Fennica, 7, Helsinki 1938.

Id., *Der assyrische Gott*, *ibid.*, 4, 3, Helsinki 1932.

TE VELDE, H., *Seth, God of confusion*, Leiden, E.J. Brill, 1967 (*Probleme der Ägyptologie*, 6).

THOMPSON, G. CATON, *The tombs and Moon temple of Hureidha*, Oxford 1944 (*Reports of the Research Committee of the Society of Antiquaries of London*, 13). Épigraphie par G. Ryckmans, pp. 155-184.

VINCENT, A., *La religion des Judéo-araméens d'Éléphantine*, Thèse Théol. Cath. Strasbourg 1937.

VINCENT, L. H., *Le Ba'l canaanéen de Beisan et sa parèdre*, in RB 37/1928, 512-43.

VRIEZEN, TH. C., *The Edomitic deity Qaus*, in *Oudtestamentische Studien*, 14/1965, pp. 330-353.

WISEMAN, D. J., *Chronicles of Chaldaean Kings (626-556) in the British Museum*, Londres 1956, 99 p., I-XXI pl.

WOOD, W. C., *The religion of Canaan*, in JBL 35/1916, 1-133, 163-279.

az-ZABÎDÎ, MUḤ. MURTAḌÄ, *Tâğ al-'Arûs min ğawâhir al-qâmûs*, I-X, éd. du Caire 1286/1869 - 1287/1870.

ZADEH, H. K., *Relation d'un pèlerinage à la Mekke en 1910-11*, in RMM 19/1912, 144-227.

az-ZAMAḪŠARÎ, MAḤMÛD, *K. al-amkina wa-l-ğibâl wa-l-miyâh wa-l-buqa' al-mašhûra fî aš'âr al-'Arab*, éd. M. Salverda de Grave, Leyde 1865; Baġdâd 1938.

ZAYDÂN, ǦURGÎ, *Anṣâb al-'Arab al-qudamâ'*, Le Caire, Hilâl, 1906.

ZIMMERN, H., *Šimat, Sîma, Tyche, Manît*, in *Islamica*, 2/1926-7, 574-84.

N. B. Une partie de la bibliographie relative au ch. I de cet ouvrage se rapporte en même temps à la divination en général. Pour ne pas alourdir la présente bibliographie, nous renvoyons le lecteur à celle de notre *Divination arabe*, pp. 529-565.

INDEX

1. INDEX DES NOMS PROPRES

N. B. — L'ordre alphabétique ne tient compte, au début, ni de l'article, ni d'Abû, ni d'Ibn. Les noms des tribus et fractions de tribus sont suivis de (T).

A 'A

B

C

D Ḏ Ḍ

E

F

G Ǧ Ġ

H Ḥ Ḫ

I 'I

J

K

L

M

N

O

P

Q

R

S Š Ṣ

T Ṭ Ṯ

X

Y

Z Ẓ

2. INDEX DES NOMS ET ÉPITHÈTES DIVINS ET DES NOMS DE SANCTUAIRES

3. INDEX DES TERMES ORIENTAUX, LATINS ET GRECS

a) Termes arabes

a, ‘a

b

d ḏ ḍ

f

g ǧ ġ

h ḥ ḫ

q

r

s š ṣ

t ṯ ṭ

b) Termes accadiens et sumériens

c) Termes hébreux

d) Termes araméens et syriaques

e) Termes ugaritiques, phéniciens et puniques

f) Termes sud--arabes

g) Termes ṯamûdéens

h) Termes liḥyânites, minéens, nabaṭéens, palmyréniens et ṣafaïtiques

i) Termes éthiopiens et coptes

j) Termes latins

k) Termes grecs

4. INDEX DES CITATIONS BIBLIQUES

Genèse

Exode

Lévitique

Nombres

Deutéronome

Josué

Juges

I Samuel

II Samuel

I Rois

II Rois

I Chroniques

II Chroniques

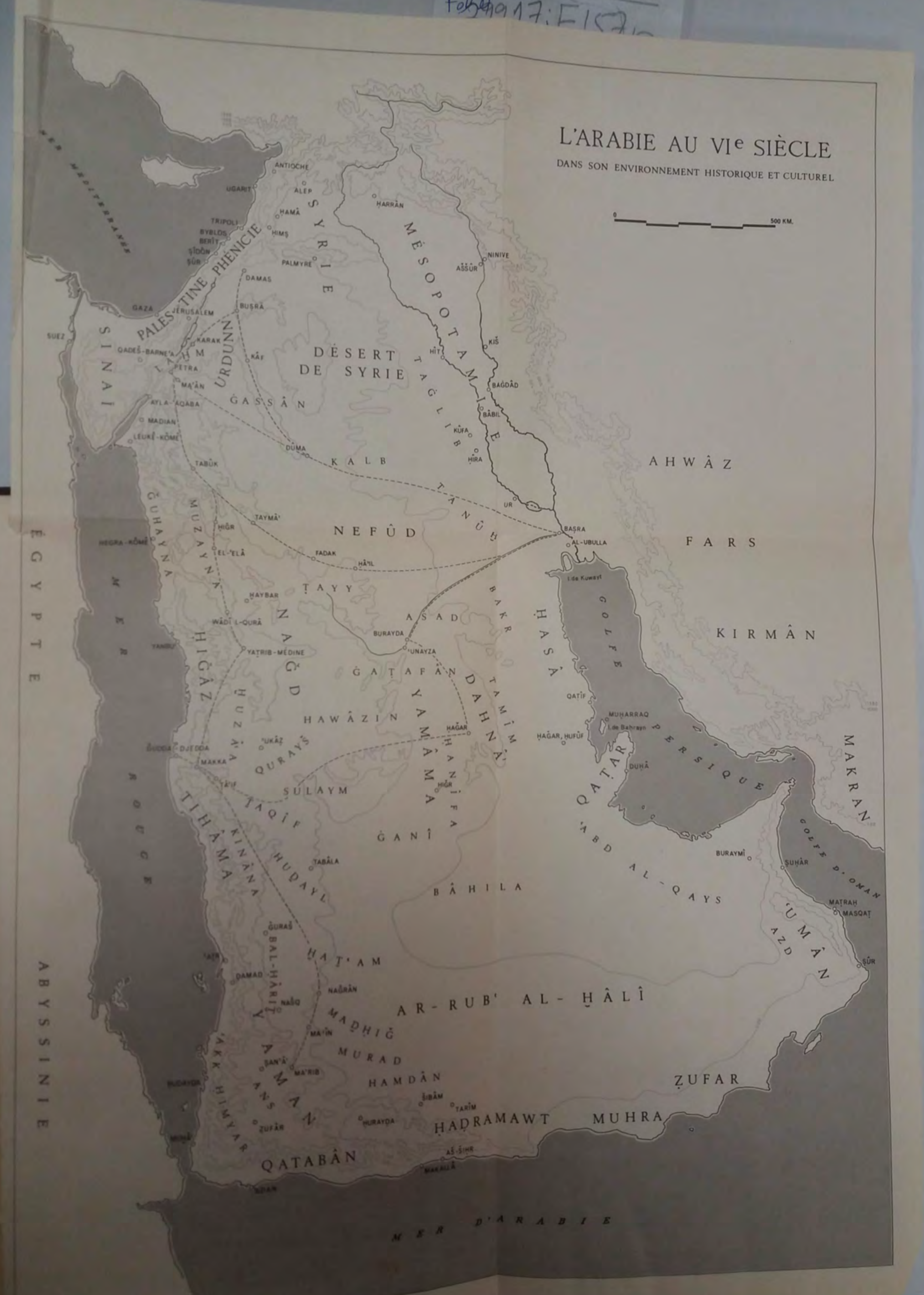
Esdras

Néhémie

Psaumes

5. INDEX DES CITATIONS CORANIQUES

TABLE DES MATIÈRES


L'ARABIE AU VIe SIÈCLE
DANS SON ENVIRONNEMENT HISTORIQUE ET CULTUREL
0
500 KM.
MER MÉDITERRANÉE
ANTIOCHE
UGARIT
ALEP
HAMÂ
TRIPOLI
BYBLOS
BERÎT
ḤIMṢ
ṢIDÛN
ṢÛR
PALMYRE
DAMAS
GAZA
JÉRUSALEM
BUṢRÂ
SUEZ
PALESTINE
PHÉNICIE
SYRIE
MÉSOPOTAMIE
ḤARRÂN
NINIVE
ASSÛR
KIŠ
HÎT
BAĠDÂD
BÂBIL
KÛFA
ḤÎRA
UR
BAṢRA
AL-UBULLA
SINAÏ
URDUNN
DÉSERT DE SYRIE
TAĠLIB
KARAK
PETRA
MA'ÂN
AYLA
'AQABA
MADIAN
ĠASSÂN
DÛMA
KALB
TABÛK
TAYMÂ'
TANÛḪ
NEFÛD
ĠUHAYNA
MUZAYNA
ḤIĠR
EL-'ELÂ
FADAK
ḤÂ'IL
ṬAYY
ḪAYBAR
WÂDÎ L-QURÂ
ASAD
BURAYDA
'UNAYZA
YATRIB-MÉDINE
NAĠD
ĠAṬAFÂN
BAKR
ḤASÂ
AHWÂZ
FARS
KIRMÂN
GOLFE PERSIQUE
QAṬÎF
MUḤARRAQ
ḤAĠAR, HUFÛF
DUḪÂ
QAṬAR
DAHNÂ'
TAMÎM
YAMÂMA
ḤANÎFA
HAWÂZIN
ḤIĠÂZ
ḪUZÂ'A
'UKÂẒ
ĠUDDA-DJEDDA
MAKKA
ṬÂ'IF
QURAYŠ
SULAYM
ṬAQÎF
ĠANÎ
TABÂLA
BÂHILA
'ABD AL-QAYS
BURAYMÎ
ṢUḤÂR
MAKRAN
GOLFE D'OMAN
MAṬRAḤ
MASQAṬ
'UMÂN
AZD
ṢÛR
ÉGYPTE
MER ROUGE
TIHÂMA
KINÂNA
HUḎAYL
ĠURAŠ
BAL-ḤÂRIṮ
ḪAṮ'AM
NAĠRÂN
AR-RUB' AL-ḪÂLÎ
MAḎḤIĠ
MA'ÎN
MURAD
ṢAN'Â'
MA'RIB
HAMDÂN
YAMAN
ŠIBÂM
TARÎM
ḤAḌRAMAWT
MUHRA
ẒUFAR
ZUFÂR
'AKK
ḤIMYAR
QATABÂN
AŠ-ŠIḤR
MAKALLÂ
'ADAN
ABYSSINIE
MER D'ARABIE